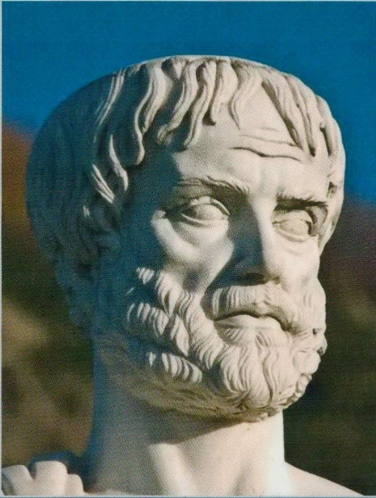
أرسطو

ما بعد الطبيعة

كتاب الميتافيزيقا



التّرجمة

النّسق وخلاصة الفكر النّقدي

في الفلسفتين الألمانية والعربية

د. أبو يعرب المرزوقي

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER



أرسطوطاليس



ما بعد الطبيعة

كتاب الميتافيزيقا

ARISTOTELES
METAPHYSIK

ÜEBERSETZT

HERMANN BONITZ

AUS DEM NACHLASS HERAUSGEGEBEN

VON

EDUARD WELLMANN

BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER

1890



ما بعد الطبيعة

كتاب الميتافيزيقا

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمة ودراسة

أبو يعرب المرزوقي

تحقيق النص اليوناني وترجمته الألمانية

هرمن بونيتس

تحقيق الترجمة العربية وفهرستها

نزار يعرب المرزوقي

مراجعة اللغة العربية

د. محمد بن عبد الجليل

مدير النشر **عماد العزّالي**

تصميم **نزار يعرب المرزوقي**

الترقيم الدولي للكتاب 978-9938-23-070-3

الطبعة الأولى

1444 هـ / 2023 م



الدار المتوسطية للنشر

MEDITERRANEAN PUBLISHER

العنوان : 5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة - الجمهورية التونسية

الهاتف : 58563568 216+

الموقع الإلكتروني : www.tunisian-books.com

البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

الإهداء

إلى إبني:
نزار يعرب ومحمد مراس

وإلى أحفادي الثلاثة:
مراس الحبيب وآلاء البيان ونجود الكيان

ما بعد الطبيعة

جدول المواد

«ميتافيزيقا» أرسطو:
دلالتها ودور تلقيها النقدي
في الفلسفتين العربية والألمانية

«ميتافيزيقا» أرسطو:
تصنيف مقالاتها وتلخيصها
بمقتضى مشروع صاحبها

«ميتافيزيقا» أرسطو

المقالة 05: الدال........ 241

المقالة 06: الهاء........ 277

المقالة 07: الزاي........ 287

المقالة 08: الحاء 325

المقالة 09: الطاء 339

المقالة 10: الياء 359

المقالة 11: الكاف 381

تناظر
النصوص والمصطلحات

الأثبات

المصادر والمراجع

«ميتافيزيقا» أرسطو:
دلالتها ودور تلقيها النقدي
في الفلسفتين العربية والألمانية

المقدمة

تقديم كتاب «الميتافيزيقا» الذي اعتمدت في ترجمته العربية على ترجمة بونيتس الألمانية[01]، يولي أهمية مفصلية لهذه الترجمة الألمانية في تاريخ الفلسفة عامة والحديثة منها خاصة. فترجمة بونيتس وأعماله[02] المعدة لتحقيق نص الميتافيزيقا[03] ومعجم أرسطو[04] والمواصلة[05] لها، مثلت بداية العودة النسقية للدراسات الأرسطية بعد أزمة المثالية الألمانية التي ترتبت على الفلسفة النقدية الكنطية.

وأهميتها تتمثل كما سنبين في كونها تعد حدا فاصلا بين كل ما تقدم على تحقيقه في المراحل الأربع المتقدمة عليها بعد تأليفها أي اليونانية والعربية واللاتينية والأوروبية الحديثة إلى ما قدمه لتجاوزها ليكون منطلق إحياء كيفي للأرسطية بعد الإضافة التي تمثلها الثورة النقدية الكنطية ومحاولات تجاوزها في القراءة الهيجلية لتاريخ الفلسفة ونقده للنقد الكنطي ولفلسفة التنويريين.

لذلك فالتقديم يعالج إشكالية التلقي النقدي الحديث للـ«ميتافيزيقا» في الفلسفة الغربية، ممثلة بالنقد الكنطي وأزمة المثالية الألمانية، وطبيعة تناظره مع تلق نقدي جنيس حصل في الفلسفة العربية ولم يكن له الأثر المثيل في تحولات الفكر الفلسفي العربي قديمه وحديثه.

فالتناظر بين النقدين وعدمه بين ثمرتيهما، بل وأكثر من ذلك تحوله إلى تناظر عكسي هو المشكل الذي أحاول فهمه والبحث عن جواب يعلل إهمال المدرسة النقدية العربية وعدم إثمارها وازدهار المدرسة النقدية الألمانية وإثمارها مع مراجعة نسقية لتاريخ الفلسفة الذي يهمل دور المرحلة العربية والإسلامية فيه.

فهل يمكن أن يكون اختلاف ثمراتهما قابلا للتفسير دون البحث في البنية العميقة للعلل التي تفسر تماثل النقدين وتعارض الثمرتين في فكر الحضارتين العربية والغربية؟ فالتلقي النقدي العربي والتلقي النقدي الغربي لـ«ميتافيزيقا» أرسطو والبحث في ما يوليانه لها من دور في النظر والعقد (نظرية المعرفة) وفي العمل والشرع (نظرية القيمة) وصلا إلى نفس المواقف منهما، لكن الثمرة كانت

عكسية تماما على الأقل في فكر الحداثيين العرب الذين انضووا كلهم دون استثناء في النكوص الهيجلي إلى ما قبل النقد الكنطي وطبعا إلى ما أدى إلى إهمال النقد الذي تمثله المدرسة النقدية العربية التي بدأت مع الغزالي وبلغت الذروة في النظر عند إبن تيمية وفي العمل عند إبن خلدون. فلماذا يعد الحداثيون النقد الغربي للميتافيزيقا مسألة تنتسب إلى الفلسفة ولا تعادي التنوير ويعدون نظيره العربي مسألة تنتسب إلى إيديولوجيا ظلامية تعادي التنوير الذي يزعمون تمثيله علامة على حداثتهم؟ وقبل ذلك هل يوجد تناظر بين النقدين فلسفيا على الأقل من حيث النتائج في مجالي بحث الميتافيزيقا أم هو محض خيال فلا يكون النقدان متعلقين بمسألة إبستمولوجية واحدة (قضية حدود المعرفة الإنسانية) وبمسألة أكسيولوجية واحدة (قضية حدود العمل الإنساني)؟ لذلك فلن يكون التركيز في المقدمة على مطالب تحقيق نص «الميتافيزيقا» ومناقشة مسائلها ونظام مقالاتها والأصلي والمنتحل فيها لانطلاقنا من الحصيلة التي وصل إليها تحقيقه إلى ما يعتبر شبه غاية مثل مشروع بكار نشر كل أعمال أرسطو، بل سيكون مداره البحث في مسألة جوهرية تخص تلقيها في الحضارتين تلقيها غير النقدي والنقدي ودور ذلك في تاريخ الفكر الفلسفي وشروط استئنافه من خلال فهم بنية «الميتافيزيقا» العميقة وصلتها بما كان منطلقا لاستئناف غربي في الدراسات الفلسفية القديمة بعد أرسطو وقبله، وعائقا عربيا فيهما بعدما لاحظت أن ما عومل به أفلاطون وأرسطو من شبه تقديس عند الفارابي وإبن رشد وعند من جمعوا بينهما وبين نكوص هيجل وماركس دون المدرسة النقدية الكنطية، فأهملت المدرسة النقدية العربية واعتبرت لا عقلانية لأنها اعتبرت 'يمينا هيجليا'[06].

وقد اخترت الطبعة الأولى[07] من ترجمة بونيتس مع مكملاتها من أعماله المعدة لتحقيقها، وحافظت على نصه دون تغيير يتجاوز ما أخذ من أعماله الأخرى حول «الميتافيزيقا» وخاصة أعماله المعدة للتحقيق كما أشار إليها المحقق في هوامشه. وكان الخيار بديلا من طبعاتها الموالية بعدها[08] وخاصة الأخيرة، وهي لا تضيف ما يتجاوزها كيفيا إذا ما استثنينا العرض والتحليل المضموني، وهو مما لا يفيد في مسألتنا ولم نمتنع عن الاستفادة منه كلما كان ذلك لا يغير من مطلوب البحث في مقارنة مآل التجربتين النقديتين العربية الألمانية. وسأكتفي بشهادتين تعليلا للأهمية الثابتة لترجمة بونيتس هذه في الدراسات الأرسطية. كما أني لم أجد في ما

تلا عمله مما سيلي ذكره من الأعمال ما يتجاوز محاولات تأويل سد الثغرات لعدم اكتشاف مخطوطات تؤيد المعلوم منها في محاولة بونيتس، فيكون لها ما يدعم مفاضلتها على عمله. ويكفي ذكر الشهادتين التاليتين على ما يسند ميلي للبدء بأفضل ما توصل إليه البحث خلال تحقيق أعمال أرسطو كلها في مشروع نسقي كان فيه لبونيتس دور رئيسي إسهاما فيه ونقدا دون إهمال ما أضافته إليها طبعاتها المتوالية في تدقيق الفهرسة وتعريف مضامين الفصول والاستفادة منها لمساعدة قارئ الترجمة العربية.

فالشهادة الأولى هي بحوث بونيتس، وتُستنتج من هذه الترجمة الأولى (في السنوات 1841ـ1843) خلال تحقيق فريق بكار[09] لأعمال أرسطو كلها، ومن أعمال بونيتس حول أرسطو عموما و«الميتافيزيقا» بوجه خاص أعماله التمهيدية لترجمته وكلها باللاتينية وخاصة الشرح والمعجم والتعليق على شراحه اليونانيين وخاصة على شروح الإسكندر الأفروديسي. وقد واصل مراجعتها بعد نشرة الأكاديمية البروسية لأعمال أرسطو الكاملة التي أسهم فيها بمعجمه لكل مصطلحاته الواردة في كل أعماله[10] وكانت مساهمته خاصة في مجلدها الخامس والأخير[11]. وهو ما تقدمت عليه دراساته الأرسطية[12] توسيعا للدراسات المتعلقة بـ«ميتافيزيقا» أرسطو[13] ترجمة ومراجعة وتحقيقا[14] وشرحا وتعليقا[15] بعد إنجازها.

والشهادة الثانية يقدمها أحد أكبر محققي[16] «الميتافيزيقا» في القرن العشرين ومترجميها[17] إلى الإنجليزية، وليام داود روس، إذ يقول: "لقد أنجز سيلبورج Sylburg وبرنديس Brandis وبكار Bekker وشفاجلار Schwegler وكريست Christ الكثير في إعادة تحقيق نص «الميتافيزيقا». لكن ما أنجزه هؤلاء الخمسة، مجتمعين، كان دون ما يدين به إعادة التحقيق لبونيتس. فبعض منجزه، كان بفضل العناية المتأنية التي أولاها لشراحها اليونانيين[18] وبعضه الآخر كان بفضل الاهتمام الذي أولاه لما يقتضيه موضوع البحث، فعدل بصورة مقنعة تقريبا كل صفحة من صفحات كتاب «الميتافيزيقا»[19]"[20].

وقد تبين من إعادة نشر ترجمة بونيتس سواء في الطبعات الألمانية أو الإيطالية أو البريطانية أو الأمريكية وهي الأخيرة والأحدث أن تحقيقه يبقى كما وصفه الأستاذ روس التحول الكيفي للتحقيق الذي يكاد يتحول إلى إعادة صوغ للنص حتى قال عنه روس في شهادته هذه اعتمادا على إضافته المضاعفة أي التمكن من الشراح اليونان والاهتمام بما يقتضيه موضوع البحث: "فعدل بصورة مقنعة كل

صفحة تقريبا من صفحات كتاب «الميتافيزيقا»": أي أنه يكون وكأنه قد أعاد كتابة «الميتافيزيقا». وينبغي أن نشير إلى أن بونيتس لم ينشر ترجمته بل نشرت بعده لأنه لم يكن راضيا عنها رغم محاولته استعمال كل بحوثه المعدة لها وخاصة شرحها باللاتينية وجل هوامش الناشرين تعتمد شرحه ومعجمه وتحقيقه الذي وصفه روس، ما يجعل الترجمة الألمانية التي كتبها وإن لم تكن كافية لتكون كما كان يتمنى فهي الممثلة الفعلية لحصيلة بحوثه وهي من ثم الأجدر بأن تكون منطلق هذه المحاولة لنقلها إلى العربية في علاقة بالهدف منها: تبجيلها لما كان للمدرسة النقدية الألمانية من دور في إحياء الدراسات الأرسطية التي بدت وكأنها قد انتهت بعد ما حصل في العلوم الطبيعية وحتى في الرؤى الفلسفية في العصر الحديث وخاصة بعد الموقف الديكارتي من التراث الفلسفي الأرسطي رغم محاولة التعديل التي مثلتها أعمال لايبنتس على الأقل في المنطقيات.

ورغم أهمية ما تبينه هذه الترجمة، فإنها مع ذلك لم تسهم في تعليل ما أهمله الكلام على فلسفة أرسطو من ذكر للمرحلة العربية في فكر المدرسة المشائية. وهو أمر جدير بالتنويه لأني لا أصدق أن باحثا من مستواه يمكن أن يقدم على هذا الإهمال أو أن يخفي ما استفاد منه لو كان حقا قد وجد في الترجمتين العربيتين وفي تعليقات شراحها من فلاسفتنا ما اعتمد عليه ثم أخفاه فهو لم يذكر إبن رشد إلا مرة واحدة في كلامه على الأفروديسي.

وإذن فلعله يعتقد مثل هيجل أنها لم تضف شيئا فلم يكن لها حضور في عمله بخصوص أمرين هما مطلبي البحث في هذه المقدمة. أحدهما يخص «الميتافيزيقا» وأهمية دلالة تلقيها. والثاني يخص بداية العودة لتراث أرسطو في مناخ أزمة المثالية الألمانية التي قطعت مع العزوف عن فكره، لأن أهم ما في نظرية النقد الكنطية مؤسسة على نقل نظرية المقولات الأرسطية من دورها في تصنيف الأشياء إلى دورها في تصنيف أفعال الفكر ومن ثم التخلص من مبدأ 'عدم تواصل الأجناس الميتافيزيقي' الذي يمثل أكبر عائق في الرؤية المشائية.

وقد تسهم هذه المحاولة في إحياء يحرر فكرنا الحديث من التبعية لنكوص هيجل وماركس عن إنجاز المدرسة النقدية الغربية بدعوى أن العقلي واقعي والواقعي عقلي. فهذا النكوص في فكرهما بعد كنط تبناه جل مفكري الحداثة العربية فأدى تبنيها الذي أهمل الكنطية حتى أصبح متصفا بنفس التبعية التي عرفتها المدرسية

العربية الوسيطة في علاقتها بأفلاطون وأرسطو القائلين بالمطابقة التي تتضمن قولا بشفافية الوجود ونفاذ العقل إليه بما هو عليه في ذاته: فالتبني القديم ألغى المدرسة النقدية العربية والتبني الجديد ألغى الفكر الفلسفي كله وليس النقدي وحده رغم كثرة الكلام على النقد.

فلم يكف أن مؤرخي الفلسفة الغربية ـ ورمزهم تاريخ هيجل للفلسفة الذي يعتبرها لم تضف شيئا ـ يتجاهلون ما حصل في الحقبة العربية، واصل المحدثون من مفكري العرب الاكتفاء بتبني التيار المسيطر ولم يحفظوا من النقد إلا الاسم دون المسمى لأن ما كان يمثله أفلاطون وأرسطو للسابقين صار يمثله هيجل وماركس للاحقين. ومن ثم فلا يمكن كتابة تاريخ الفلسفة العربية قديمها وحديثها من دون التحرر من هذين الموقفين اللذين يكتفيان بتبني الحاصل وكأنه واجب الحصول ومن ثم الرؤية الوحيدة الممكنة فلا يكون للنقد أدنى معنى.

لذلك فالمطلب الرئيس، والمشكل الذي لأجله ترجمت هذا النص هو محاولة فهم إهمال الدور الذي أدته المدرسة النقدية العربية بالقياس إلى الدور الذي أدته المدرسة النقدية الألمانية لفهم علل التناظر العكسي بينهما من حيث الثمرة في تاريخ الفلسفة. والمعلوم أن الترجمات الغربية في المتناول والدراسات الفلسفية العربية الحديثة لم تحزم أمرها في تحقيق شروط التلقي المباشر إلى الآن بصورة جدية سواء في مراجعة المدرسية العربية القديمة أو في مراجعة المدرسية العربية الحديثة التي تكثر الكلام على النقد وهي مقلدة إلى النخاع حتى وإن كان نجومها لا يعون أنهم لم يغادروا معادلة هيجل وماركس غير النقدية بدعوى المطابقة بين العقل والواقع.

ولما كان بحثي متعلقا بالحيوية التي حققت ذلك في المدرسة النقدية الغربية والجمود في المدرسة النقدية العربية فإن علاقة التناظر، بين المدرستين النقديتين العربية والألمانية قد ترد إلى هذا الفرق الجوهري وما يمكن أن يترتب عليه من علاج مستقبلا. فيكون مشكل التناظر العكسي بين المدرستين محاولة فهمه الغاية من المحاولة. وذلك هو موضوع هذه المقدمة الهادفة إلى بيان ما حصل من تزييف لتاريخ الفكر وثوراته الإبستمولوجية والأكسيولوجية بسبب إهمال البحث في التناظر بين المدرستين النقديتين.

وقد تكون هذه المقدمة بداية لمراجعة تاريخ الفلسفة عامة ودور الحقبة العربية فيه بمنطق التصديق والهيمنة الذي تمارسه كل حقبة خالفة على الحقبة السالفة من حقب تاريخ الفلسفة الذي يقبل التحقيب باللغات التي تكلمت بها كونيا منذ نشأتها إلى اليوم: أي اليونانية فالعربية فاللاتينية وما توسط بين الأولى والثانية وبين الثانية والثالثة ثم انتشارها في كل لغات العالم وخاصة في اللغات الأوروبية الحديثة.

ولما كان الحسم في الخلافات حول وحدة مصنف أرسطو ووحدة موضوعه، والأصلي والمنتحل فيه، أعني مشكلات التحقيق التي يعلق عليها محققو النص، لا يمكن أن يحصل من دون أحد حلين هما، اكتشاف مخطوطات تتمم المعتمدة في الترجمات من بداية الاهتمام بها، أو البديل منه المتمثل في فرضيات كبار المختصين في فلسفة أرسطو، وأقرب شراحه إليه في تاريخ الفكر اليوناني، والذين اعتمدتهم الترجمات العربية القديمة فإن الكلام على أصل واحد يمكن الانطلاق منه لا أساس له، بل هو «فكشن». فيكون ما تم مباشرة قبل هذه الترجمة في عمل فريق بكار هو الأصل مع ما أضافه بونيتس في دراساته المعدة لترجمته التي اعتمدها.

لم يبق إلا اعتماد أشهر المختصين في فكر أرسطو، إذ لا أحد منهم وجد مخطوطة مستوفية لشروط ما يقبل اسم الأصل. لم يجدوا مخطوطات أتم من المعتمدة منذئذ. وهم لم يتجاوزوا محققيها وشراحها القدامى، إلا بما تحقق للمتأخرين من تقدم، بسبب اجتهاد مؤوليها خلال تلقيها. وكان بالإمكان، أن اختار بين خمس ترجمات بلغات الفلسفة الحديثة، أعني ترجمة وليام داود روس[21] إلى الإنجليزية، وترجمة انجليزية ثانية هي ترجمة ريف[22] وترجمة دجوفاني ريالي[23] إلى الإيطالية، وترجمة جول تريكو[24] إلى الفرنسية، أو الترجمة الألمانية المنقحة لنص بونيتس[25]. فاخترت ترجمة هرمن بونيتس في صوغها الأول[26]، أي في نسختها الأصلية مع التنقيحات المأخوذة من أعماله المعدة للترجمة وهي أصل التعديلات الواردة في طبعاتها اللاحقة. لذلك لم أهملها لأنها من عمله. وهو أقرب هؤلاء لمرحلة إحياء البحوث الأرسطية في الفلسفة الحديثة. إذ الهدف، هو تحقيق ما حصل في كل استئناف. وأفلاطون وأرسطو وما قبل سقراط، يعدون منطلق البداية في فكرنا، ومنطلق الاستئناف في كل فكر فلسفي بعدهم، قياسا على ما حصل عند الألمان منذئذ.

وبونيتس، من أكبر المختصين في أرسطو وفي المدرسة المشائية في كل تاريخها، بصرف النظر عن قطيعة الحداثة معها، مثله مثل لايبنتس في المنطقيات[27] منها خاصة. ومن العلامات الدالة على منزلته العلمية، الاعتماد عليه في الجزء الخامس من تحقيق أعمال أرسطو، وشهادة روس لدوره في تحقيق «الميتافيزيقا» كما أسلفت.

ومن ثم، فهو أخيرا مناسب للغرض الأول من هذه الترجمة. وهو ما أسعى إليه، للوصل بين ما سأورده في هذا التقديم وما تقدم من بحوثي في تلقي فكر الحضارتين العربية الإسلامية والألمانية المسيحية لهذا الكتاب، من خلال التحولات الإبستمولوجية ودور الرياضيات فيها[28] والأكسيولوجية ودور الدين فيها[29] فضلا عن البحث في منزلة الكلي وإصلاح العقل[30].

ومعلوم أن أرسطو قد أطلق على مصنفه «الميتافيزيقا» ثلاثة أسماء مختلفة ليس منها 'ميتافيزيقا' الذي أصبح الأشهر شبه اسم علم. وهي أسماء قد تحول دون الجواب في مطلبينا هذين، ما لم نكتشف البنية العميقة التي تؤسس وحدتها على ما بين مسميات هذه الأسماء من أواصر هي جوهر المشترك بين الإبستمولوجي (نظرية العلم والوجود في علاقة بالرياضيات) والأكسيولوجي (نظرية العمل والقيمة في علاقة بالإلهيات)[31]. فيكون حدا المصنف فلسفيا هما الرياضي والإلهي. والأول أهمل في فكر الفلاسفة العرب وحضر بديلا منه الثاني مع خلط بين تصورين للربوبية الأرسطية والإسلامية. والإهمال والخلط من عجائب المدرسية الفلسفية العربية التي أهملت آراء المدرسة النقدية.

فهذا المشترك، هو ما به يجمع العلم الرئيس بين علم الموجود من حيث هو موجود، وعلم الربوبية أو المحرك الذي لا يتحرك (مقالة اللام). وهو ما لم ينل حظه من الاهتمام في التعليقات الشكلية المعتادة على ثرائها في الجزئيات. وهما بُعدا هذا الاشتراك المضاعف اللذان يمكنان من فهم دلالة المنعرجين الرئيسيين اللذين حددا بنيتها العميقة وراء ما أهملته الدراسات المتوالية، والتي لم تتجاوز في الجملة ما توصل إليه الإسكندر الأفروديسي[32] كما يعرضه إبن رشد في شرح مقالة اللام[33]. والعلة أن الانشغال بمسائل مرتهنة بتحقيق النص على أهميته، لم يكن ليتغير من دون أن يحصل اكتشاف معطيات نقلية تسد ثغرات النص المتعلقة بها، ما يجعل ما يقدم لسدها مقصورا على ترجيحات ليست كافية مهما كانت وجاهتها.

لذلك فلن يكون هذا التقديم متعلقا بهذه المطالب إلا عرضيا، لأن التركيز فيه سيعكس السؤال ويركز البحث على منعرجات تلقيها وما بينها من علاقات ذات قدرة على تأويل تطور الجواب عن أسئلة أرسطو وشكوكه فيها لفهم تأثيرها في تاريخ الفكر الإنساني. بحيث يصبح ما يوحّد فهومها التي غيرت دلالتها، هو تأثيرها في رؤى العالم التي يمثلها خاصة ما بين الفلسفة والدين من علاقة، لأن أهم هذه المنعرجات تعلقت بالشرط الذي يجعل هذا العلم سيدا في الفلسفي وفي الديني في آن. لكأن الأول مداره شكل العلم العقلي، والثاني مداره مضمون العلم النقلي أي ما يسميه هيجل البرهان العقلي والشهادة الروحية[34].

فيتبين من ثم، أن أهم منعرجين في تاريخ الميتافيزيقا بهذا المعنى، حدث أولهما عند إبن سينا. وهو منعرج ترتب عليه نشأة المدرسة النقدية التي ساءلته بهذا المعيار. وثانيهما حدث عند ديكارت. وهو منعرج ترتب عليه نشأة المدرسة النقدية التي ساءلته بنفس هذا المعيار. وهو جوهر التقابل منذئذ، بين الفلسفة القارية والفلسفة الأنجلوسكسونية.

والمحير هو علة التناظر العكسي في تطوري نقد المنعرج السينوي والمنعرج الديكارتي. فكان الثاني بداية الحداثة بعده، وغايتها بعد كنط. لكن الأول بدا وكأنه قد أنهى التطور، فأهمل دوره في الحقبة العربية من الفكر الفلسفي. إذ حتى ما بقي منه، تحول إلى مدرسية جامدة أبعد ما تكون عن الثورة العلمية التي حدثت بعد ديكارت، أعني مدرسية إبن رشد وإبن عربي مغربيا، ومدرسية السهروردي المقتول والرازي مشرقيا.

لكن هذه القراءة التي نخصصها لـ«ميتافيزيقا» وما ترتب على تلقيها في الحضارة الإسلامية والتناظر العكسي بين ثمرات المدرستين النقديتين العربية والغربية يمكن اعتبارها بحاجة إلى محاولة لفهم بنية «الميتافيزيقا» من منطلق اقترحه أرسطو نفسه عندما عرض في مقالتين أولاهما هي ثالثة مقالات كتابه أي مقالة الشكوك أو الباء والثانية كانت شبه مسك الختام في إعادة ترتيب الشكوك أو مقالة الكاف. وبهما سأبدأ محاولة بيان وحدة «الميتافيزيقا» رغم ما يبدو عليها من اضطراب لم يحصل حول فرضيات تجاوزه إجماع المحققين ولا المفسرين لنصها بحيث إن «الميتافيزيقا» تدين بوحدتها وبسد ثغراتها إلى دارسيها أكثر مما تدين به إلى نص أصلي لا أحد يزعم حيازته.

خطة التقديم

01: نظام الشكوك ودلالته

بعد كلامه في التكوينية التاريخية لإشكالية العلم الرئيس الذي تستند إليه كل العلوم في المقالة الأولى (الألف الكبرى) وبعد كلامه الموجز في منهجية المعرفة العلمية في المقالة الثانية (الألف الصغرى) حدد أرسطو بنفسه منطلقا لمنهج ثان يثبت به وجود العلم الرئيس الذي سماه الفلسفة الأولى أسسه على فحص الشكوك التي تترتب على شروط إمكانه.

وقد جعله موضوع الفلسفة الأولى أو العلم الرئيس أو العلم الإلهي (وهي الأسماء الثلاثة التي أطلقها على ما صار يسمى بعده بالميتافيزيقا). وللخروج من الشكوك الخمسة عشر التي وضعها لإثبات رؤيته التي صارت تسمى ميتافيزيقا كان لا بد من قياس صار بعده إلى حدود كنط مقياس العلمية بصورة عامة: إنه القيس على الرياضيات. ولعله أول من استعمل مفهوم «الرياضيات الكلية» التي تجمع بين عدة علوم رياضية فتردها إلى علم يناظر ما يسعى لإثباته في مطلوبه.

كانت الرياضيات الكلية التي تجمع بين علم المنفصل (الأرتميطيقا) وعلم المتصل (الهندسة) الوحدة الممكنة لموضوع العلم الرئيس الذي يطلبه وسماه علم الموجود من حيث هو موجود بقياس علاقة الوجود والموجود في الفلسفة الأولى على العلاقة بين المتصل والمنفصل في ما أطلق عليه اسم الرياضيات الكلية.

وحتى لا أطيل البحث في هذا القياس سأذكر بزبدة الحصيلة التي توصلت إليها في دراستي السابقة لمنزلة الرياضيات بكل أصنافها عامة أي التي كانت معلومة في عصره (في الفلك والموسيقى والبصريات) عامة والكلية التي يوحد بها بينها خاصة ودورها في علومه، فأوجز أهم ما ورد منها لعلاقتها بالقضية الحالية[35]، أعني نظام الشكوك ودلالتها على هذه العلاقة، كما حاولت ايجازها في الفصل الأول من الباب الثالث، من دراسة مكانة الرياضيات في ما بعد الطبيعة[36].

فقد حاول أرسطو أن يثبت في مقالة الألف الكبرى، بصورة تاريخية نقدية، أن مبادئ الوجود وعلله ترجع إلى المبادئ الأربعة التي هي العلل الأرسطية الفاعلة

والغائية والصورية والمادية. كما عرف العلم الأسمى أو الحكمة أو دور الفلسفة من حيث هي العلم الرئيس، أي أنها علم هذه العلل الأسمى. ولكن، دون تمييز بين المبادئ التي تحدد صورة العلم، والعلل التي تحدد موضوعه. والتمييز سيحصل لاحقا، عندما يُصبح التمييز معتبرا المبادئ متعلقة بإشكالية المعرفة، والعلل متعلقة بإشكالية الوجود. لذلك، فشكوك مقالة الباء تعرضها في صياغة أولى، وردت بوصفها مجموعة من الاعتراضات على هذين النتيجتين، حصيلة للبحث عن تأسيس العلم الرئيس، في مقالة الألف الكبرى.

فتكون مقالة الباء تابعة بالطبع لمقالة الألف الكبرى، بوصفها اعتراضات ممكنة على ما توصل إليه في بحثها البيولوجي لمدارك الإنسان بالقياس إلى بقية الحيوان، ثم التاريخي في محاولات المتقدمين في تأسيس العلم على العلل والمبادئ الطبيعية والرياضية، ومثلها مقالة الكاف ولكن بوضوح أكبر وتصنيف زوجي أبسط، إذ حصل التمييز بين ما يتعلق بصورة العلم (الشكوك السبعة الأولى) وما يتعلق بمضمونه (الشكوك المتعلقة بالسبعة الثانية). وخصص الشك الخامس للعلاقة بينهما.

وإذن فالباء والكاف من ثم، تواصلان المناقشة المزدوجة لموضوع العلم الرئيس ولشكله، العلم الذي يبحث عنه أرسطو تأسيسا لطبيعة المبادئ والعلل أو طبيعة موضوع العلم المؤسس لكل ما عداه من العلوم الجزئية، جاعلا النسبة بين العلوم في تراتبها جنيسة للنسبة بين موضوعاتها في تراتبها، بمقتضى المبدأ الأول لسلم العلوم، وترابط تمامها المعرفي مع تمام موضوعها الوجودي.

لذلك، فأرسطو يعرّف بحثه في الشكوك الخمسة عشر، بكونه فحصا للاعتراضات الممكنة على ما يحاول إثباته وبيان مآله إلى ما توصل إليه في بحوثه التي طبقها في الطبيعيات والمنطقيات خاصة. ويعتبر الجواب عنها، تعليلا لتعريفه العلم الرئيس الذي يطلبه. ومن ثم، فعلاجها هو المدخل لتأسيس هذا العلم الذي يرأس كل العلوم، في غاية سلسلة تؤسس اللاحق على السابق إلى العلم الذي لا يوجد علم يتقدم عليه لأنه يؤسس مبادئ الأشياء الأربعة وعللها في نظرية الهيلومورفية، أي الفاعل والغاية والصورة والمادة. وتلك هي علة الوصل بين الثيولوجيا والكسمولوجيا في مقالة اللام التي اعتبر موضوعها أساس كل الأسس بعد تأسيس الوسائط بينهما أي مبادئ نظرية المعرفة ونظرية مبادئ المنطق.

فيكون العلم الرئيس من ثم علما مخمس الابعاد: 1. الأصل هو العلم الرئيس الذي يقيسه على الرياضيات الكلية لتوحيد موضوع العلم الذي يطلبه ويطبقه على فروع أربعة هي، 2. الثيولوجيا أو المحرك الذي لا يتحرك، 3. والطبيعة وخاصة شروطها الكسمولوجية، 4. ونظرية المعرفة، 5. ونظرية المنطق.

لذلك تكلمت على وصلتين أولاهما بين الرياضيات والطبيعيات قبلها. ولهذه الوصلة علاقة بنظرية المعرفة أي إن الطبيعيات لا تكون علمية من دون الرياضيات. والثانية بين الرياضيات والإلهيات بعدها. ولهذه الوصلة علاقة بنظرية المنطق أي إن الإلهيات لا تكون علمية إلا بالمنطقيات أي بالنظام العقلي ـ النوس ـ الذي تحاكيه الطبيعة أسماها وأدناها على الأقل في الاستدلال الأرسطي (مقالة اللام).

وينبغي ألا ننسى أن الرياضيات تعني باليونانية المعنى الثاني الذي يسيمها به العرب، التعلم والتعاليم، أي إن المعرفة التي تصوغ كل موضوع علم هي بالجوهر رياضيات أو تعلم للمقومات الجوهرية التي تمثل أساس القيام في الموجود. ولذلك فأرسطو يعرّف العلوم النظرية في مقالة الهاء (السادسة) خلال تصنيفها مميزا إياها عن العلوم الإنتاجية والعلوم العملية فيحصرها في ثلاثة ـ الرابعة والخامسة يخرجهما من التصنيف لأنهما مدخلان للعلوم من جنس الآلة الأرغانون ـ بترتيب يجعل الرياضيات تشغل القلب بين الطبيعيات دونها والإلهيات فوقها.

وطبعا فتلك هي علة كون الرياضيات تحتوي على ما يصلها بالطبيعيات دونها وما يصلها بالإلهيات فوقها فتكون هي قلب المعادلة في المعرفة الإنسانية: فهي متصلة بالطبيعيات لكونها مجردة من الأجرام المادية ـ وذلك هو الفرق بين رؤيته ورؤية أفلاطون للرياضيات ـ وهي تنتسب إلى الإلهيات لكونها بعد التجريد تشارك في المُفارق غير المادي. فتكون من ثم ممثلة للصورة في الطبيعي وللمثال في الإلهي. وبذلك فهي أهل لأن تُعد نموذج العلمي أيا كان موضوعه، طبيعيا كان أو إلهيا، لأنها تجمع بين الطبيعي منطلقا والإلهي غاية. وتلك هي علة افتراضي الرياضيات الكلية مدخلا للبحث في وحدة ما بعد الطبيعة. والقرآن الكريم يؤيد هذه الرؤية لأن عبارة ﴿كل شيء خلقناه بقدر﴾ تعني أن أساس القيام يتحدد بالعدد والمقدار ويُعلم بهما بوصفهما معبرين عن قوانينه وكلاهما رياضي بهذا المعنى[37].

ولنبدأ بالمجموعة الأولى من الشكوك في المقالة الثالثة التي تبحث في وحدة العلم المطلوب بوصفه جوهر الفلسفة من حيث هي علم المبادئ، أو الحكمة، التي هي العلم الرئيس فوق كل العلوم المرؤوسة في متوالية العلوم من أدناها إلى أسماها. إذ كل علم، يستمد مبادئه من سابقه في متوالية العلوم. فالشك الأول، يتعلق بتعدد العلل، والثاني بعلاقة المعرفة بالوجود، والثالث بتعدد الجواهر، والرابع بعدم تجانسها[38]، والخامس بالتقابل بين الجوهر وأعراضه بصنفيها الذاتي والعام.

إن الشك الرابع المتعلق بعدم تجانس طبيعة الجواهر، هو منطلق أرسطو في تقديم الحل بإرجاعه إلى تعدد الموضوع الذي لا يرد إلى الوحدة التواطئية التي يعوضها بوحدة أوسع هي الوحدة التناسبية المستوحاة من الرياضيات الكلية[39]. فذلك ما سيلجئه إليه مدخلا لتجاوز عدم تواصل الأجناس الوجودية. فمن دون الوحدة التناسبية يستحيل الجمع بين دلالات الوجود المتعددة بتعدد الأجناس الوجودية غير المتواطئة، أي المقولات التي يتبين فيها عدم إمكانه. فمقولة الجوهر، تختلف جوهريا عن بقية المقولات التي هي ما يعرض للجوهر وهي التي تمثل أساس القيام Wesenheit، والموضوع الحامل للأعراض أي بقية المقولات كالكم والكيف والإضافة إلخ...، فضلا عن الفرق بين الحقيقة الوجودية في ذاتها والحقيقة في إدراك الإنسان لها أي في المعرفة. والحل، المبني على التناسب، مصدره قيس إشكالية هذه العلاقة الوجودية بين الموجود والوجود، على العلاقة الرياضية بين المنفصل والمتصل في الرياضيات الكلية.

ولنثن بالمجموعة الثانية من الشكوك. فبعد أن يثبت أرسطو قابلية مبدأ عدم تواصل الأجناس للتجاوز، بتوسط التناسب قياسا على الرياضيات الكلية، أي بعد التسليم بإمكانية درس المبادئ والعلل بعلم واحد، رغم تعددها ورغم عدم تواطئها في الدلالة، هو العلم الرئيس، يأتي السؤال عن طبيعة المبادئ. فالشك السادس، يسأل، هل هي الأجناس التي يتأسس عليها الحد، أم إنها أجزاء الموجود، أي عناصر مادته المقومة؟ فإذا قبلنا بالحل الأول، نصل إلى الشك السابع، فنسأل عن الأجناس المقومة: هل هي القريبة أم البعيدة؟ وإذا رفضنا الفرضيتين، نصل إلى الشك الثامن، فنسأل: هل يبقى غير المادة التي تكون أسمى مقوم للموجود؟ أما إذا قبلنا الفرضيتين، فإننا نصل إلى الشك التاسع، ونسأل حينها: هل تكون المبادئ اللامادية محدودة نوعيا، أم هي محدودة عدديا[40]؟

والجواب يوصلنا إلى المجموعة الثالثة من الشكوك. فالشك العاشر يربط هذه المجموعة الثالثة بالثانية، لأن مشكل وحدة الفلسفة يوضع بصورة أخرى هي المقابلة التي تعود إلى عدم تجانس الجواهر نفسها. فبعضها قابل للكون والفساد وبعضها لا يقبلهما. وهذه المقابلة لها صلة بالتي بين عالم الكون والفساد، والعالم السرمدي الذي لا يَكون ولا يفسُد في رؤية أرسطو الكسمولوجية. وهذه المقابلة جوهرية في فلسفة أرسطو. والسؤال : هل مبادئ النوعين، الذي لا يَكون ولا يفسُد والذي يكون ويفسد، يمكن أن تكون واحدة، أم هي مختلفة اختلاف نوعي الوجود؟

ورغم أن هذا العائق يبدو ملغيا لحل التناسب بين الموجودات، فإنه في الحقيقة، هو الذي يعلل اللجوء إليه. فهو يبرره، فلا يبقى مبدأ التوحيد ذاتيا لمقومات الموجودات، بل هو متعلق بما بينها من نسب وعلاقات. فتصبح الاستعارة المعتمدة على التماثل الشكلي كافية لتأسيس قابلية العلاج المعرفي الواحد. وهو، ما يمكن من التغلب على مبدأ عدم تواصل الأجناس بنوعيه، الذي يمثل العائق الوجودي الناتج عن تعدد معاني الوجود وصلتها بالمبادئ، والعائق الرياضي الناتج عن تعدد معانيه أي الفرق بين المنفصل والمتصل. فهل هي واحدة، أم أنها متعددة كذلك؟ إذ إن لعدم تواصل الأجناس نظير رياضي، يمثل عائقا للوصل بين الأجناس، وينتج عن تعدد معاني الرياضي وأعوص ما فيه هو العلاقة بين المُنطق واللامُنطق والعلاقة بين الاتصال والانفصال.

ويقول أرسطو في الأول، "وتوجد صعوبة ليست أدنى من الصعوبات الأخرى، أهملها الفلاسفة الحاليون وسابقوهم، وهي مسألة معرفة هل مبادئ الموجودات القابلة للفساد ومبادئ الموجود غير القابلة للفساد واحدة، أم هي مختلفة؟ فإذا كانت المبادئ واحدة، فلماذا تكون بعض الموجودات قابلة للفساد، وبعضها الآخر غير قابل للفساد؟ وما علل ذلك؟"[41]. والمقابلة بين ما يقبل الفساد وما لا يقبله ليست مقابلة مطابقة لمقابلة العالم الطبيعي وعالم الجواهر العقلية بالمعنى الأفلاطوني، لأن السماء عند أرسطو غير قابلة للفساد إذ إنها لا تتغير لكون حركتها دائرية رغم كونها طبيعية. وإذا كان أرسطو يلح على هذه المقابلة فغايته أن يبين لاحقا الطابع التناسبي لا الجنسي، للمبادئ والعلل، مثلها مثل ماهي علل ومبادئ له.

وهكذا، ننتقل إلى المجموعة الرابعة التي لا تتضمن إلا شكا واحدا، هو الشك العاشر الذي يمثل مجموعة، رغم كونها وحيدة العنصر. فهي ذات دور أساسي في

تعليل اللجوء إلى حل التناسب، وذلك للوصل بين المجموعات الثلاث السابقة. إذ هو، تحديد تناسب أجناس المبادئ، بمقتضى نفس التناسب بين أجناس الموجودات. وذلك، بردها هي بدورها إلى وحدة العلم التناسبية، حتى في حالة امتناع وحدة موضوعه الوجودية. فيسقط عليه، الوحدة التناسبية لعلمه. وعليها، يريد أرسطو أن يؤسس وحدة المبادئ الأربعة، التي تصبح صالحة في توحيد وظائف المبادئ، صلوحيتها في توحيد دلالات الأجناس المختلفة من الوجود. فيتم بذلك، تجاوز عائق عدم تواصل الأجناس الوجودي، أو المضموني، بفضل تجاوزه الرياضي، أو الشكلي. وهذا الشك، يجعلنا نستشف الحل الأرسطي، في جعل العلية تناسبية هي بدورها[42].

02: بنية الميتافيزيقا بمقتضى مطلوبها

وهكذا فيمكن تلخيص مراحل البحث الأرسطي في إشكالية العلم الرئيس، من خلال رؤية لترتيب مقالات «الميتافيزيقا» في ضوء المنظور الذي يعالج حل التناسب في تجاوز مبدأ عدم تواصل الأجناس الوجودية، وما يناظره من عدم تواصل الأجناس الرياضية. وهي فرضية كان يمكن أن تتحقق، لو أن أرسطو تحرر من القول بالمطابقتين، المعرفية في النظر والقيمية في العمل. فالتركيز على المقالة الأولى والمقالة الثالثة بداية، والمقالة الثالثة عشر والرابعة عشر غاية، وبينهما مقالات الجيم والهاء والزاي[43]، وثلاثتها تحاول الوصل بين مبادئ المنطقي ومبادئ الوجودي، التفاتا إلى الأولين بداية (الألف الكبرى والجيم) وإلى الأخيرتين غاية (الميم والنون). ومنها سبعتها، أستمد أساس الفهم الذي أقدمه، لبيان علل ما حال دون التحرر من القول بالمطابقة في نظرية المعرفة والقول بالتمام في نظرية العمل، ولبيان صيرورته ممكنا في المدرستين النقديتين، العربية والألمانية.

وبذلك، فيمكن اعتبار بقية المقالات توابع لهذا المسبع من المقالات الرئيسية في علاج إشكالية المصنف ومطلوبه المركزي أي تأسيس العلم الرئيس، إما بطريقة المقالتين الأولين الألف الكبرى والباء اللتين يغلب عليهما هم حل المشكل الناتج عن عدم تواصل الأجناس الوجودية بنظرية التناسب، أو بطريقة المقالتين الأخيرتين الميم والنون اللتين يغلب عليهما حل المشكل الناتج عن عدم تواصل الأجناس

الرياضية بنظرية التناسب. والمشكل هو في الحالتين، علاقة المتناهي باللامتناهي، وجوديا في الأولين ورياضيا في الثانيتين.

أما المقالات الثلاث، الجيم والهاء والزاي، التي تتوسط بين الزوج الأول (الألف الكبرى والباء) من جهة أولى والزوج الثاني (الميم والنون) من جهة ثانية، فهي تضع مبادئ العقل ومبادئ الوجود، وتفترض وحدتهما. وتلك، هي علة القول بالمطابقة في نظرية المعرفة والقول بالتمام في نظرية العمل. وهما قولان، يترتبان حتما، على نفي المثالي الرياضي والرياضي المثالي، بحجج لا تؤثر من دون ظنهما مقومين للأشياء، وليس للغة التي تتكلم عليها. ومعنى ذلك، أن مقالات الجيم والهاء والزاي، هي المؤسسة للوصل بين التحليلات الأوائل والتحليلات الأواخر، فتجعل تطبيق قوانين المنطق القياسي الأرسطي على المنطق البرهاني أمرا ممكنا، مع ما يفترضه من نظرية المقولات والتناسب الموحد لها. وذلك، لتجاوز كل إشكاليات التعدد في مفهوم الوجود، بتأسيس يفترض المصادرة على المطلوب، في منطلقات البرهان بداية بنفي التسلسل والدور والتسليم بالأوليات، وفي تحديد الماهيات غاية بردها إلى الحدس المغني عن الدليل في تحديد ماهيات الأشياء.

أما بقية المقالات، فليس لجلها إلا دور إثبات ما ورد في هذه المقالات السبع، بالجدل المؤسس على هذه المسلمات، لتعد لأساس العلم الرئيس وأساس نظام العالم، أي العلاقة بين الثيولوجيا والكسمولوجيا كما تعرضهما مقالة اللام، ونظرية المحرك الذي لا يتحرك والذي لا يعلم غير ذاته لأن أي موضوع آخر غيره سيكون حطا من منزلته الوجودية المطلقة. وهذه المقالة، تحدد نظرية العلم الرئيس، بوصفه علم لاهوت وكسمولوجيا لكون كل الحركات الفلكية لها عقول تحاكي العقل الذي لا يعقل إلا ذاته ولا يتحرك لكن جاذبيته تجعله محركا لكل ما عداه بتوسط عقول الأفلاك التي تحاكيه.

وهو علم العقل الذي يعقل ذاته ولا يعقل سواها، ويحرك تحريك جاذبية المثال الذي تشرئب إليه العقول المحركة للأفلاك السرمدية والناقلة بحركاتها المادة الحبلى بالصور من القوة إلى الفعل، بفضل حركة الأفلاك التي تشبه عملية الإنضاج لحركة الكون والفساد في العالم المتغير، بالحركة الدائرية في العالم السرمدي.

تلك هي الطريقة الثانية النابعة من علاج الشكوك، اعتراضات على ما أوصلت إليه الطريقة الأولى النابعة من استعراض تاريخ التكوينية الفلسفية المتقدمة عليه، والتي يثبت أرسطو بها وجود العلم الرئيس. وبقية المقالات، هي إما من العلوم المساعدة في البحث العلمي مثل الألف الصغرى وكل ما ضمنه أرسطو لبحثه في تأسيس العلم الرئيس من نتائج علمه الطبيعي، أو من أمثلته الدالة على مبادئ البرهان وشروط تعريف الماهيات. وهي، إما توابع للأرغانون الصوري من المنطق أو للأرغانون المادي من الطبيعيات، وخاصة نظرية الهيلومورفية في تكون الماهيات (مقالة الزاي).

ولعل معجم المقالة الخامسة (مقالة الدال) من أبرز هذه الأدوات التي تستعمل في البحث العلمي الأرسطي، دون أن تكون ذات صلة بالإشكالية المطروحة حصرا فيها لأنها الجهاز الاصطلاحي، أو الاستطرادات المتعلقة بحل مشكل اللامتناهيين في الرد على زينون الإيلي لإثبات تعدد دلالات الوجود ودحض الرؤية البارمينديه، أو التجاوزين لعدم تواصل الأجناس الوجودية لاقتصارها على تعريف معجم الحوار والجدل، في البحث المؤدي إلى تثبيت ما توصل إليه أرسطو من تعريف للمبادئ، بوصفها موضوعا للعلم الرئيس والرياضيات، وكلها من الاعتراضات الواردة في الشكوك. وبهذا المعنى فالمبادئ صارت وكأنها أكسيومات مستمدة من استقراء تاريخي لما تقدم عليه ومما حققه هو نفسه في بحوثه الطبيعية والمنطقية.

لكن تقديم فرضيتي للكشف على بنية الميتافيزيقا العميقة، من منطلق الطريق التي أشار إليها أرسطو رغم أنه لم يذهب بها إلى الغاية، أي التناسب المجانس لما ورد في المقالة الخامسة من كتاب إقليدس لاحقا، بتقديم لحل يمكّن من التغلب على عدم تواصل الأجناس في علمه الرئيس، أي اعتماد الرياضيات الكلية حل التناسب للوصل بين المنفصل العددي والمتصل الهندسي نموذجا، للوصل بين المنفصل الموجودي (الأعيان الفردية أي الموجودات ويسميها الوحدة العددية) والمتصل الوجودي (أي الوجود الذي يمثل أرضية تنتأ عليها الموجودات).

وأرسطو، لم يذهب بهذه المقايسة بين نوعي موضوع الرياضيات الكلية وموضوعي العلم الرئيس أو الميتافيزيقا إلى الغاية. فالمقارنة بين علاج الرياضيات لإشكالية اللامتناهي بنظرية التناسب، والحل الذي يقترحه لعلاج الميتافيزيقا

لإشكالية اللامتناهي بنفس النظرية، لتجاوز اعتراضات زينون الإيلي على الحركة والتغير والتعدد في الوجود تأييدا للحل البارمنيدي، لم يذهب إلى الغاية.

ذلك أنه لو فعل لانتهى إلى ما وصلت إليه المدرستان النقديتان، العربية بداية ثم الألمانية غاية، أي لانتهى إلى استحالة القول بالمطابقة في نظرية المعرفة واستحالة القول بالتمام في نظرية العمل، ومن ثم التمييز بين نوعي المعرفة العلمية التي تكون مقدرات ذهنية قبلية على محمل الافتراض ولا تصبح تجارب فعلية إلا بعديا. وذلك هو جوهر الحل النقدي في المدرستين. فقيس معضلة تعدد معاني الوجود وعدم تواصل الأجناس الوجودية على معضلة تعدد معاني الرياضي وعدم تواصل الأجناس الرياضية فيه مصادرة على المطلوب، وتناقض مع ذاته في نقاشه لنظرية المثل الرياضية الأفلاطونية.

ففيه أولا التسليم بالتجانس بين الأمرين الوجودي والرياضي، يمكن من استعمال التناسب حلا في الحالتين. وفي هذه المصادرة على المطلوب بصورة غير صريحة، شبه تسليم بالمثل الرياضية الأفلاطونية التي ينفيها في المقالتين الأخيرتين من الميتافيزيقا، الميم والنون، محافظا على اعتبار الرياضي مجردات مستخرجة بالتجريد من الأجرام الطبيعية، فينتج من ثم التجربة تصبح سابقة عن التقدير الذهني.

ولو تمكن أرسطو من الذهاب إلى الغاية في المقارنة، لانتهى إلى عدم الوقوع في هذين المهربين. فالوجود لا يمكن أن يحيط به العقل الإنساني، ولاستحال القول بالمطابقة بينه وبين ما يعلمه الإنسان منه. فالمضمرات التي وردت في المنطق وفي الجواهر الطبيعية، والتعامل مع المثل ومع الرياضيات تعامله مع الجواهر المحسوسة، لاعتباره إياها مستمدة منها بالتجريد من الأجرام الطبيعية لما أبقى أرسطو على القول بالمطابقة في نظرية المعرفة لاستحالة شرط القول بالإحاطة التي تجعل العقل الإنساني مرآة تعكس الوجود على ما هو عليه، لكأنه لا فرق بين النوس الذي يعلل به الوجود، واللوجوس الإنساني الذي يدرك منه ما هو إضافي إليه.

وما كان يمكن أن يحرر منهما، هو عدم اعتبار المثل والرياضيات خاضعين للتجريد مما تتصف به موضوعات الإدراك الحسي، أي شروط التعين المادي، أو من الحاجة إليه، لأنهما ليسا من مقومات الأشياء المجردة منها، بل هما لغة التعبير

عن الأشياء بإبداع المعاني المفهومية والرياضية. والرياضيات والمثل، رموز نسبتها إلى الأشياء، عين نسبة الرموز اللغوية لدلالتها، دون أن يكون بين الأمرين علاقة التقويم الطبيعي للشيء الرامز، والشيء المرموز.

وعلة نكوص هيجل في ما زعمه من نقض للنقد الكنطي، هي ظن المفهومات التي نقول بها الأشياء مقومة لها وليست مقصورة على كونها درجة أعمق من لغة التعبير عنها. وتلك هي علة الوهمين اللذين أسس عليهما كل فلسفته. فالعلم المطلق صار به المنطق عنده عين الميتافيزيقا. والدين المطلق صار المسيحية التي اعتبرها عين ما يسميه المصالحة، وتعني تأليه الطبيعة والإنسان ونفي كل ما يتجاوز التاريخ البشري. وعلتهما اعتبار المفهومات التي نعبر بها عن الأشياء مقومة للأشياء وليست مقصورة على تقويم أسمائها أي صورتها في ما لنا من معرفة نسبية بها.

وقد يُعتبر بحث هيدجر في ما يسميه نسيانا للوجود، تخليصا للفلسفة من الميتافيزيقا بهذا المعنى الهيجلي، لو لم يكن في الغاية حلا لا يتجاوز بداية المدرسة النقدية في وجهها السلبي، أعني نفي أن يكون العلم قادرا على إدراك حقيقة الوجود، بل هو منسٍ له. لكن هذا الإدراك، يبقى عند المرحلة الغزالية التي تعتبر القدرة عليه ممكنة بما يشبه الكشف الصوفي، الذي صار عند هيدجر الكشف الشعري، بما يشبه اصطفاء الزاين للدازاين.

وذلك، بجعله معبرا عنه، بشيء من «الحظ» الناتج عن النصيب من المصير، أو السهم من الاصطفاء، لتلقي ما يشبه القضاء والقدر، أي الفاتاليسم الوجودي، الدال على هذا الحظ من النصيب في تلقي الدازاين، ما يشبه وحي يبثه الزاين.

ذلك أن، تجاوز نسيان الوجود الذي يُظن ممكنا، علته رد الوجود المنسي إلى الحل النيتشوي، المتمثل ليس في الاقتصار على رد الوجود إلى الإدراك، بل الذهاب إلى أكثر من ذلك برده إلى الإرادة. فننتقل من إشكالية الوجود الميتافيزيقية إلى الوجودية الإنسانية، بحيث إن الدازاين الذي يتكلم باسم الوجود، ليس هو شيئا آخر غير ما يمثله القطب الذي يتجلى فيه، تجلي الوجود في الرؤية الصوفية.

03: التناظر المعكوس بين المدرستين النقديتين

ولنعد الآن إلى غرض المحاولة الأصلي وعلة اختبار نص بونيتس وتحقيقه للميتافيزيقا في هذه الترجمة العربية أعني إشكالية التناظر المعكوس بين أثر المدرستين النقديتين العربية والألمانية. فالغاية هي محاولة فهم هذه المفارقة العجيبة في تاريخ الفلسفة. وإهمال هذا الدور لم يكن متعلقا بأعمال شراحها ومؤوليها من فلاسفة الحضارة الإسلامية، بل خاصة إهمال أثر تلقيها أولا ودوره في نشأة المدرسة النقدية العربية أعني محاولة الغزالي وإبن تيمية وإبن خلدون وهي كلها مترتبة على تلقي الميتافيزيقا وخاصة على تأويلها السينوي الذي نقلها من منزلة «ما بعد الطبيعة» إلى منزلة «ما قبل الطبيعة» تقديما للوجود في العناية على الوجود في الطبيعة.

فالوجود في العناية قطع حاسم مع رب أرسطو الذي لا يعلم إلا ذاته إلى رب إبن سينا الذي يحيط بكل شيء وهو موجده في التعين الطبيعي. فيصبح القبلي في المدرسة النقدية وجوده الطبيعي تاليا عن قيامه في العناية تلو التجريبي للقبلي في الرؤية النقدية مع فارق لم يستنتجه إبن سينا وتوصلت إليه المدرسة النقدية.

وهو أن علاقة القبلي بالتجريبي في العلم الإنساني غير علاقة العلم المحيط بالوجود المتعين: التقدير الذهني الإنساني سابق على التجربة لكنه ليس محيطا بخلاف تقدم العلم الإلهي على الوجود الطبيعي إذ هو محبط به أو كذلك ينبغي الفهم لأن ما يجعله الإنسان من موضوع تجربته لا يكاد ينحصر.

وهو مطلوب المحاولة وفرضيتها لفهم ما حال دون رؤية العجيب في هذا التناظر العكسي، بين تأثير المساءلتين للفكر الفلسفي في الحضارتين العربية الإسلامية والغربية المسيحية وثمرتهما في الرؤية الإبستمولوجية وفلسفة النظر، والرؤية الأكسيولوجية وفلسفة العمل، كما تجلتا في موقف المدرستين النقديتين العربية الإسلامية والألمانية المسيحية[44].

ذلك أن إهمال دور المدرسة النقدية العربية في تاريخ تلقيات «الميتافيزيقا»، بل واعتباره علة هذا التناظر العكسي، أخفى تأثيرها في الثمرة، للاقتصار على هذا التأويل الناتج عن مواقف المدرسيتين، اللتين جمدتا الفكرين الفلسفي والديني. وهذا الإخفاء، كان يمكن أن يحررهما من الجمود، لما هو مشترك بين تلاقيهما

في الرؤية الإبستمولوجية والأكسيولوجية. وهو التلاقي الذي لا يمكن أن يكون محض صدفة، لأنه ما كان ليكون مشتركا بينهما، من دون ما أصبح غاية الموقف المتحرر، من 'الميتافيزيقا' القائلة بالمطابقة في النظر والتمام في العمل، مميزين للفكر القديم وما بعده، ثم للفكر الحديث وما بعده.

فلعل التفطن إلى هذا التلاقي، الذي أدت 'المدرسية' إلى إهماله، والذي صار منسيا بقصد في ما تلاها من المرحلة الغربية الحديثة، وقلدتها فيه محاولات الفكر العربي الحالي، علته كذبة المعجزة الأوروبية في نشأة الحداثة الفلسفية، المناظرة لكذبة المعجزة اليونانية في تفسير نشأة الفلسفة القديمة. فيصبح هذا التفطن، فرصة لاستئناف الفكر الفلسفي في حضارتنا، بأكثر وعي بدور منجزه النقدي، الذي غيبه مرتين سلطان 'المدرسية' الدغمائية في حالتي اللقاء، مع الفلسفة القديمة ومع الفلسفة الحديثة.

ما أريد فهمه إذن، ليس تأثيره في التحول الغربي الذي نتج عن القطع، من دون فهم التناظر العكسي مع المدرسة النقدية التي اثمرته. ومن ثم، فلا يعنيني إن كان الغزالي والمدرسة النقدية التي تطورت بعده، قد أثرت بصورة حددت طبيعة النقلة النوعية التي حصلت في الفكر الحديث، مع الانقلاب الذي حصل في فكر ديكارت، وبلغ الذروة النقدية عند كنط.

إنه إذن، مشكل التناظر العكسي بين ثورتين نقديتين من نفس الطبيعة الإبستمولوجية والأكسيولوجية. ثانيتهما، الغربية أثمرت بشرح علل ثمرتها ونتائجها. والأولى العربية لم تثمر، ولم تشرح علل عدم إثمارها، وهو المشكل الذي أطلب علاجه، وليس مشكل تأثير المرحلة الإسلامية من الفكر الفلسفي الغربي.

لكني لا أريد أن أرد على كذبة تنفي دور المرحلة العربية بكذبة تعتبر مابعدها سرقة منها، أو في أدناها مواصلة لها دون تغيير كيفي يمكن أن يعلل التناظر العكسي، الذي نطلب فهمه. فنفي التفاعل بين الحضارتين كذبة، وادعاء صدور ثورة الثانية حصرا عن ثورة الأولى، كذبة كذلك. فهي تخفي الفروق الكيفية، لتكتفي بمفهوم التأثير الذي يعسر اثباته، إلا بما يزعم من سرقات. ولا يمكن اثباتها إلا بطريقتين، كلتاهما مستحيلة، نفي دور عودة الفلسفة الغربية إلى ما قبل المرحلة العربية والنصوص اليونانية الاصلية، وإثبات أنها لم تغير وجهة الفكر تغييرا كيفيا، أدى

إلى ما يماثل التغيير الذي حصل في المدرسة النقدية العربية. فيتبين حينها، عجب التناظر العكسي بينها وبين المدرسة النقدية الألمانية، لأن ثمرة النقد في الحالتين كان يعني التحرر من 'الميتافيزيقا' القائلة بالتطابق في النظر والتمام في العمل.

وإذن، فليس تأثير إبن سينا مثلا، هو مما يعنيني، لاستحالة بيانه بهذين الطريقتين. ولا تأثير الرياضيات العربية في الثورة الرياضية الكيفية الحاصلة في العصر الحديث، وخاصة في تطبيقاتها الطبيعية، بل ما جعل ذلك، حتى لو سلمنا بدوره، يحقق التحول النوعي، الذي يمكن بيانه من الفرق بين تلقي ميتافيزيقا أرسطو عند إبن سينا، وتلقيها عند ديكارت، إذا حررناه من قراءة العلمانية اليعقوبية التي تسقط عليه قراءتها، فتلغي من فكره أساس ثورته، أي الوصل بين 'الكوجيتو' و'الضمانة الإلهية'، التي من دونها يستحيل الخروج من انطواء الذات والتي حسمت نفي المطابقة في النظر والتمام في العمل.

ما أطلبه، يقطع مع التبسيط، عندما نضيف إليه حقيقة العلل التي أدت إلى رفضهما، التبسيط الذي فُرض على الحداثة بقراءة غلّبت رؤية يمكن وصفها، بما آل إليه الفكر الذي بالغ في الكلام على التأويل الفاصل بين الديني والفلسفي، في القطيعة المنسوبة إلى ديكارت، وكذبة معارضة الكنيسة للعلم، رغم أن كل علماء الغرب خريجو المدارس الكنسية. فهذه الرؤية، إسقاط لرؤية تالية على مرحلة سابقة، نتجت عن موقف الثورة السياسية على الكنيسة. لذلك، فمطلوبي هو فهم عدم إثمار المدرسة النقدية العربية، بالقياس إلى المدرسة النقدية الألمانية، بصرف النظر عن الرؤية التي سودتها الرؤية الفرنسية المادية واليعقوبية، وعمقتها محاولات الماركسية برد ما عدى ذلك إلى ما سمته بالإيديولوجيا الألمانية.

ويكفي لفهم التناظر العكسي بين حصيلة النقدين، المقارنة بين مآل الشك عند الغزالي ومآله عند ديكارت. فالغزالي، نكص مرتين دون موقفه النقدي، الذي كان يمكن أن يخلصه من القول بالمطابقة والعلم المحيط، إذا قارنا شكه بشك ديكارت، وطريقة الخروج منه. فهو عاد بعد «المنقذ»، إلى القول برؤية إبن سينا الميتافيزيقية، وبرؤية الكشف الصوفية، القائلتين بالمطابقة والإحاطة، والثانية أخطر من الاولى.

فبالتبني الأول، صار قائلا بالمطابقة، فيكون العقل محيطا بالحقيقة المطلقة. وبالتبني الثاني، صار قائلا بإمكانية علم الغيب، بالمجاهدة الصوفية. فتخلى من ثم عن أهم اكتشاف، كان يمكن أن يجعله قادرا على تحقيق ما حققه ديكارت، أعني مفهوم 'طور ما وراء العقل'، الذي يبقى ممكنا، حتى لو كان النور قد «قذف في قلبه الثقة بالأوليات»[45]، فلا يحافظ على المطابقة والاحاطة، اللتين أبقت عليهما 'الميتافيزيقا'، خاصة بشكلها السينوي.

فصحيح، أن الغزالي يشارك ديكارت في الشك، وفي القول إن أساس الإيمان بالعقل والأوليات التي تؤسس علاجه، نور يقذفه الله في القلب، يمكّن من الثقة فيها، حتى وإن كان ديكارت قد عبّر عنه بمفهوم مختلف، هو 'الضمانة الإلهية'، التي تمكنه ليس من الخروج من الشك بإطلاق، لأن الشك لم يُزل إلا في الحقيقة الوحيدة التي أثبتها الكوجيتو، أصلا استمد منه معيار الحقيقة.

لكنه، معيار لا يكفي لضمانة عدم الخداع، في ما عداها. والمسألة، تتعلق بتأسيس قابلية الثقة بالمعرفة، وليس بإثبات مطابقتها، التي يسلم ديكارت بأنها مستحيلة، لأن كل أدلته في تأملاته الميتافيزيقية مبنية على المقابلة بين علم الإنسان وعمله المتناهيين، وعلم الله وعمله اللامتناهيين، بل وأكثر من ذلك، فمشكل المنهج الأساسي، هو كيفية تخليص العقل المحدود من أوهام الإرادة اللامحدودة.

فيكون، مشكل الخروج من إثبات حقيقة وجود الذات، إلى إثبات حقيقة الوجود الخارجي، ليس كافيا للقول بالمطابقة والتمام. وذلك، هو أساس التحرر من النكوصين في شك الغزالي، حتى لو صح أن ديكارت قرأ الغزالي، وتأثر به، وهو ما لا أصدقه. فديكارت لم يخف، أنه بثورته أراد التحرر من الجبر العربي، بما سماه الرياضيات الكلية[46]. وإن تجاوزه لايبنتس، بما ضمنه في الرياضيات الكلية ربطا بالفلسفة الأرسطية، ومعمما لحلها الرياضي، بما ذكر به كوتورا تطبيقا لمبرهنة للـ«التحليل الميتافيزيقي»[47] (الأرسطي)، ما سمح له بتجاوز التحليل الديكارتي إلى ما أصبح التحليل الرياضي أو تحليل اللامتناهيات، بفضل ما يقبله من موضوعات تحليل. وهو ما سبق إليه هردر، ومنذ 1799، عندما دحض نظرية كنط في المقولات واعتبر المقولات الأرسطية من المواضع الجدلية التي تمكن من الاكتشاف مثل فن التواليف اللايبنتسي.[48] ولو كان ديكارت قرأ الغزالي، لكان

فعل مع شكه نفس ما فعله مع الجبر، لأن البديل من مآل الشك، أهم حتى من البديل من الجبر.

إنه المشكل، الذي يحتاج إلى الضمانة الإلهية المحررة من خداع الشيطان، أو الجني الشرير، بلغة ديكارت[49]. ذلك هو العنصر، الذي لا بد فيه من ضمانة إلهية. وتلك، هي علة الحاجة إلى النور الذي يقذف في القلب، دون أن يؤدي إلى المطابقة والإحاطة. وفي ذلك، كان شك ديكارت مثمرا ومؤسسا لبداية الفلسفة الحديثة. وكانت نهاية شك الغزالي معطلة، لأنها أصبحت مغنية عن العلم، ومكتفية بالميتافيزيقا السينوية والتصوف الباطني.

فديكارت، لم يستنتج من «الضمانة الإلهية»، حقيقة ما يدركه الإنسان من قدرة على الكشف بالمجاهدة الصوفية، بل استنتج ضرورة تغيير منهج العبارة عما يدركه الإنسان منها والغاية من المعرفة، التي تجعل الإنسان سيدا للطبيعة ومالكا لها. والشرط، هو الجمع بين الصورة الرياضية، والمضمون التجريبي للعلم، تحصيلا لما يدركه العلم دون أن يزعم أن ما يدركه الإنسان، يكون مطابقا ولا محيطا، مثل العلم الإلهي.

ولهذه العلة، كانت تأملاته الميتافيزيقية تكاد تنحصر ثمرتها في أدلة وجود الله، شرطا في ضمانته. وبهذا المعنى، فديكارت قد أسس للنقد الكنطي، وإن تأخر هذا النقد واحتاج إلى من أيقظه من سباته كما قال، واصفا تشكيك د. هيوم في ما شكك فيه الغزالي من قبل، أي في السببية وردها إلى «مجرى العادات». وقد بينتُ، أن الحداثة الغربية لم تكن مبدئيا في قطيعة مع الحضارة المنافسة لها، أي الحضارة الإسلامية، بل كانتا متنافستين ومتبادلتي التأثير. لكن ذلك، لا يمكن أن يكون كافيا، لفهم التناظر العكسي بين نقدين من نفس الطبيعة، وثمرتين متقابلتين من حيث الوظيفة.

صحيح، أن للحضارة الإسلامية السبق في ما سعت إليه الحضارة المسيحية بعدها، وخاصة في ما يتعلق بالإصلاحات الدينية والسياسية والفكرية، التي اقتضتها المنافسة بينهما، والتسابق في تحقيق شروط الغلبة. بحيث، يمكن القول، إن الإصلاح الديني والفلسفي والسياسي والاجتماعي، وخاصة رؤية العلاقة بين العالمين، عالم الشهادة والدنيا وعالم الغيب والآخرة، بين الإسلام والمسيحية

وبينهما اليهودية، تقاربت خلال هذا التنافس، الذي كان المناخ الفكري والروحي المسيطر، والذي كانت الريادة فيه للحضارة الإسلامية، ليس في الرؤى فحسب، بل وكذلك في الإنجاز، بخلاف الصورة المزيفة، التي فرضتها المادية واليعقوبية ثم الماركسية في الفكر الحديث المتأخر.

وقد بينتُ، أن الحداثة مرت بعدة مراحل قبل أن تصبح في لحظتها الأخيرة ما بعد حداثة، فيها الكثير من العودة إلى ما قبل المدرسة الفلسفية التي أسسها أفلاطون وأرسطو، بعد عودة إليهما بمنظور الخصومة الكنطية الهيجلية، وبعد أن تخلصت من المقابلة التي تركز على فلسفة التاريخ، إلى مقابلة تركز على فلسفة الوجود، بمنظور يمكن نسبته إلى المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ الفلسفة اليونانية، برؤية سينوية غزالية، وبنقد تيمي خلدوني ممكن.

والفرضية التي انطلق منها، لفهم إستراتيجية كتاب «الميتافيزيقا»، هي ردها إلى امتحان الدليل التاريخي، الذي قدمه أرسطو على صحة ما توصل إليه في بحوثه الطبيعية والمنطقية، والذي مثل المرحلة الأولى من المسعى الذي أوصل إلى وضع مشروع «الميتافيزيقا»، بالدليل البنيوي في المرحلة الثانية. فيكون تأليف كتاب «الميتافيزيقا» قد مر بمرحلتين:

أولاهما، أوصلت إلى تأسيس تاريخي لما انتهى إليه أرسطو في إنتاجه العلمي، دون أن يكون لديه مشروع النظرية الميتافيزيقية، التي تؤسس لأصل كل العلوم، والذي ينتهي إليه فعل التأسيس المتراجع. إذ كل علم لا يؤسس مبادئه، بل يتسلمها من علم متقدم عليه. فتكون ‹الميتافيزيقا› العلم الرئيس الذي يطلبه أرسطو، ليؤسس كل ما دونه من العلوم.

والثانية، عادت إلى هذا التأسيس التاريخي، لاكتشافاته الشخصية، لمساءلة شرعيته البنيوية. وتلك، هي علة الشكوك على كل الفرضيات التي استعملت في المحاولات السابقة، للانتقال من الفكر الميثولوجي إلى الفكر العلمي. بحيث تحول البحث، إلى مراجعة نقدية لتطور هذا السعي، في ضوء نتائج البحث العلمي الأرسطي لتأسيس مقوماته التالية، والتي تبدو مثلثة التقويم.

وبذلك، يتبين أني قد وضعت هذه المقدمة لغايتين، تصحبان، محاولة التعليق على ترجمة نص «الميتافيزيقا» الأقرب إلى أزمة المدرسة النقدية الحديثة، وما ترتب عليها من قضايا ذات صلة بطبيعتها، ودورها في فكر صاحبها.

والغاية الأولى، محاولة لبيان ما أضافه لها طورها الأخير، في الترجمة الألمانية الحاملة لآثار المثالية الألمانية، في ما تلاها من تلقيها، وعلاقته باستثمار العودة إلى أرسطو خاصة. فتكون هذه الغاية، نوعا من التعليل لتفضيل هذه الترجمة الألمانية على غيرها من الترجمات الغربية الحديثة[50].

أما الغاية الثانية، فمحاولة لبيان التناظر العكسي بين المنعرج الأخير في بداية الحداثة، والمنعرج الأول في الحقبة العربية، قبل بداية الجمود النهائي في فكرنا الفلسفي والعلمي وحتى الديني. وتطلب هذه الغاية، تحديد دور المنعرجين في رؤية الميتافيزيقا، وعلاقة الفكرين الفلسفي العلمي والديني من تاريخ الفكر الحديث وما بعده، مع محاولة فهم علل الإهمال الذي يعامل به الدور الذي أدته المدرسة النقدية العربية، إذا قسناه بالاهتمام بالدور الذي أدته المدرسة النقدية الألمانية.

ثم أشفع هذه المقدمة، بمقدمة الترجمة الألمانية التي حررها محققوها وناشروها، بعد إضافة ثمرة بحوث أرسطو التي أعدت لها، واستكملتها بإضافة تصحيحاته للمتن وتهميشه المعلل لها. وهو كذلك شبه تعليل لانتخاب نصه للترجمة، إذ إن بونيتس يعد من أبرز المختصين في أرسطو ومؤسسي العودة إلى فكره[51]. وقد نُشرت الترجمة، نصف قرن بعد تأليفها، وبعد عامين من وفاة صاحبها الذي لم ينشرها، مضيفين إليها استدراكاته عليها في تعليقه النسقي في كتاب آخر له، نشره حول ترجمتها[52]. وهي إذن، مقدمة تتوجه لدارسي فلسفة أرسطو في ذروتيها المتواليتين، في غاية الفلسفة العربية أو نهاية الحقبة القديمة، وفي غاية الفلسفة الألمانية أو نهاية الحقبة الحديثة وبداية ما بعد الحديثة.

فيكون تلقيها النقدي في الحقبة العربية، حدا فاصلا بين حقبتين من تاريخ الفلسفة، بين نهاية الفلسفة القديمة وبداية الفلسفة الحديثة، حتى في شكل لم يثمر، لما تلاه من جمود في نهاية المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ الفكر المبدع. وهو فصل، بدايته هي قلب منزلة الميتافيزيقا من «ما بعد الطبيعة» إلى «ما قبل الطبيعة»، بمصطلح إبن سينا، بمعنى مفهوم «الوجود في العناية»[53] قبل الوجود في الطبيعة، وفصل الماهية عن الوجود وتعليل الشر في القضاء الإلاهي[54].

ويكون تلقيها النقدي في الحقبة الألمانية، حدا فاصلا كذلك. ولكن هذه المرة بين حقبتين من تاريخ الفلسفة، لم يصبح فيهما الحد صريحا، إلا مع نقد كنط ونقد هيجل لما ترتب عن النقد الأول، من ضرورة التمييز الكنطي بين الظاهرات والشيء في ذاته. وهو الحد الفاصل بين نهاية الفلسفة الحديثة وليس القديمة، وبداية ما بعد الحديثة وليس الحديثة، فصلا أوضح قلب 'الميتافيزيقا' من 'ما قبل الطبيعة'، عند إبن سينا، إلى 'ما قبل الأخلاق'، عند ديكارت، بمعنى مفهوم الوجود في الضمانة الإلهية في الوعي الإنساني عنده[55]. وهو المفهوم المناظر لمفهوم الوجود في ، العناية عند إبن سينا، الذي يعتبر الوجود في الطبيعة مطابقا للوجود في الوعي الإنساني.

04: فرضية التناظر العكسي بين المدرستين النقديتين

لكن الفصل بين ما يوجد في الوعي الإنساني، وما يوجد في 'العناية الإلهية' بالمعنى السينوي، وفي 'الضمانة الإلهية' بالمعنى الديكارتي، يقتضي أن يكون موقف ديكارت، وإن ضمنيا، معدا للموقف الكنطي الفاصل بين الظاهرات والشيء في ذاته. إذ من المعلوم، أن من أدلته على وجود الله، المقابلة بين التناهي واللاتناهي، في الوعي الإنساني. ومن ثم، استحالة التطابق بين علم الإنسان المتناهي، لمحدودية قدرة العقل، وعلم الله اللامتناهي، للامحدودية قدرة الله. لكن هذا الفصل بينهما، لم يبق المحدد لما آل إليه الامر، بعد نقد هيجل لنقد كنط، إذ عادت الفلسفة إلى القول بالمطابقة والعلم المطلق. ومن ثم، فكل ما تلا هيجل وماركس، سواء في صورتيه عندهما، أو في ما تلاهما من محاولات تجاوزهما، بما يعد جوهر النقد ما بعد الحداثي، عاد إلى القول بالمطابقة في العلم والتمام في العمل.

وتتبين العلاقة بين هذين القَبْلَيْن، السينوي والديكارتي، عندما نصل معنى الضمانة الإلهية، بما تفيده في اصطلاح ديكارت، لما يسميه بأثرها «التوقيع الإلهي» في الموجودات، دالا على حقيقتها، والتحرر من الخداع، في الوعي بحقيقتها، ثمرة للضمانة. وهو مفهوم، يمكن اعتباره مرادفا للوجود في «العناية الإلهية» عند إبن سينا، لأن ما يضمنه الله في رؤية ديكارت، هو ما يوجد في العناية، أي الحقيقة المحررة من خداع الجني الشرير. لكن ضمانة 'عدم الخداع'، لا تعني ضمانة «المطابقة». وهذا الموقف، هو المحدد لمحاولات فكر الحداثة،

الذي أوصل إلى النقد الكنطي الفاصل بين الظاهرات والشيء في ذاته. وفيهما، ضمانة القبلي المؤسس للضرورة العلمية، وعدم ضمانة المطابقة المحرر من الخلط بين ما نعلمه، المشروط بالمضمون التجريبي، وما نفكر فيه دون أن نعلمه، ويبقى مطلوب الميتافيزيقا.

وكل أزمة المثالية الألمانية، كان مدارها محاولات التغلب على ما ترتب عما آلت إليه فيها، نظرية المعرفة في النظر ونظرية القيمة في العمل. وتلك، كانت غاية محاولات هيجل وماركس، في غاية المثالية الألمانية. وهي العلة الرئيسية، لاختيار نص يكون أقرب ما يكون لهذه الأزمة، حتى تكون الترجمة العربية ذات دلالة على طبيعة العودة إلى أرسطو في الحالتين. فتكون برؤية فيها أثر واضح لدور الانقلابين السينوي والديكارتي، عندما أصبحا بيّني الدلالة في المدرستين النقديتين. وإذن، فاختيار ترجمة هرمن بونيتس ليس بسبب تخصصه الدقيق في فلسفة أرسطو فحسب، بل لأنها من بين الترجمات الغربية الحالية الأفضل، لتمثيل دلالات الاستئناف الذي تلاها في الدراسات الأرسطية الألمانية عامة، والتناظر العكسي مع ما تلا المدرسة النقدية في الفلسفة عندنا.

ومن ثم، فاختيار نص بونيتس يناسب ما الغرض منه محاولة فهم الوصل الممكن بين الفكرين النقديين الألماني والعربي، وما ترتب عليهما من تعاكس الثمرة لما له من علاقة بالتلقي النقدي وأزمة تأويل 'الميتافيزيقا' جراء إعادة النظر في نظرية المعرفة والقيمة. فالأزمة تعلقت بمحاولة تحديد نظرية المعرفة ونظرية القيمة في علاقة بما بين الفكرين الديني والفلسفي، إيجابا (هيجل) وسلبا (ماركس)، رغم مفارقة مصيريهما من حيث منعرجات الفهوم المتوالية للميتافيزيقا ثانيا.

والمعلوم، أن الكثير يعجبون من مجرد التفكير في العودة إلى مسائل 'الميتافيزيقا'، ناهيك عن الانشغال بنص يظنه أغلبهم قد شبع موتا، بعد القطائع المتوالية التي مر بها تلقيه. وقد أصبح ما يظنوه، خاصة بعد أزمة المثالية الألمانية في محاولة تخلصها من النقد الكنطي، وزعمها تجاوز الإشكاليات الميتافيزيقية التي تتناسى إشكاليتها الجوهرية، أعني نظرية الوجود، بالاقتصار على رده نفاذ العقل المطابق للواقع إلى الواقع المطابق للعقل. وهي معادلة هيجلية، تخلط بين الوجود والموجود، كما حاول تعريفهما الفكر الحديث. والخلط، إما باسم التاريخ ومحدداته المادية، التي لا تدرك إلا بالتخلص من الميتافيزيقا والعودة إلى

الوجود المادي الفعلي، للتخلص الثوري من الإيديولوجيا، بعلم الواقع المادي (ماركس)، وتحويل الدين إلى وظيفة الهروب منه. فيكون التعويض، الذي يسميه أفيون الشعوب، أو يكون الخلط، بمحاولة نقد هذا الرد، ومحاولة تجاوزه إلى نظرية الوجود ونبضاته المصيرية، التي لا تدرك إلا بالتخلص من 'الميتافيزيقا'، لحصرها في نسبتها إلى هذا الرد، والاستعاضة عنها بالشعر ودلالاته في فكر ما قبل سقراط (هيدجر)[56].

وهذه الخاصية، مشتركة بين كل العائدين إلى القول بالمطابقة في نظرية المعرفة والفلسفة النظرية، والتمام في نظرية القيمة والفلسفة العملية. فيكون المنطلق في هذا التقديم، غاية ما انتهى إليه الفكر الفلسفي من تحميل 'الميتافيزيقا'، ببعديها الفلسفي والديني، كل أدواء الرؤى الإنسانية الحالية. وهذه التكوينية شديدة التعقيد، لكنها سرعان ما تصبح قابلة للفهم، إذا أدركنا حقيقة التناظر العكسي بين الموقفين الهيجلي والماركسي. وهو تناظر عكسي بين الموقفين من علاقة الفلسفي بالديني، ومن وهم تجاوز المحدودية التي بينها كنط في نظرية المعرفة ونظرية القيمة. وهذه المحدودية، مثلت الأزمة التي حاولا تجاوزها، بالعودة إلى المطابقة في المعرفة والتمام في العمل، ليستغنيا عما يتجاوز قدرات العقل الناظر والإرادة العاملة.

والمعلوم، أن فكرنا العربي الحديث المسيطر على ثقافتنا الحالية، غلب عليه، مرة أخرى، القبول الدغمائي بأحد هذين الموقفين. فكان قبولا، بنفس الذهنية التي جعلت الفارابي ممثلا لتجربتنا الفلسفية الأولى، لأن الكندي كان عالما أكثر من كونه فيلسوفا بالمعنى التقليدي للكلمة، يقضي في كتاب «الحروف» بأن "العلم اكتمل مع أرسطو ولم يبق إلا أن يُتعلم ويُعلم"[57]. فأعد بذلك، للموقف الرشدي الذي اعتبر في تهافت التهافت، كل ما تلا أرسطو من محاولات الحقبة العربية، ليس فلسفيا، بل هو كلامي. ويقصد بالأساس الرؤية السينوية ونقد الغزالي للفلسفة، اللذين يعتبرهما من أدلته على الانحراف والابتعاد عن العلم النهائي، كما تحدد في فلسفة أرسطو[58].

ومعنى ذلك أن تلقينا للفلسفة التي تلت أزمة المثالية الألمانية، شبيه بتلقينا الفلسفة اليونانية. كلاهما، يظن فيهما أصحاب التلقيين، أن ما تلقوه منهما علم محيط ونهائي، ويبنون عليه نظرية في فلسفة النظر والعمل. فيؤسسونها على رؤية أفلاطون، أو خاصة أرسطو للديني كما ورد في «الميتافيزيقا»، مقالتها الثانية

عشرة، في التلقي الأول. أو يؤسسونها على رؤية هيجل أو خاصة ماركس للديني في التلقي الثاني.

فالتعامل معهما في الحالة الثانية، كان شبيها بموقف الفارابي وإبن رشد في الحالة الأولى، بمعنى أن الفلسفة لم تعتبر في الحالتين، كما هي فعلا، اجتهادات في تطور دائم بمقتضى التعامل مع تطور أساليبها، وتدرجها في إدراك تعقيدات الموجود الطبيعي والتاريخي، وعلاقته بالوجود والدين، في رؤية مختلفة عن الرؤية الأفلاطونية والأرسطية قديما والهيجلية والماركسية حديثا.

والمعلوم، أن المعتاد من الكلام على كتاب «الميتافيزيقا»، كان في البداية محاولة استعراض تاريخي يتعلق بما يفسر تسميته. ثم تلاه، استعراض أحداث انتقاله في تقاليد المدارس الفلسفية، أعني مصير الكتاب المادي ومصيره الفكري في التعليم المدرسي، بالإضافة إلى تحقيقه العلمي، لتحريره من أخطاء الناسخين ومن الانتحال الممكن فيه. لكأنه مدخل للدراسات الفلسفية التقليدية، بعد أن صارت أشبه بما عرفناه من تقاليد المدرسية المختصة في شرح فلسفة أرسطو وتأويلها 'سكولاستيك'.

وإذن، فالعودة إلى هذا الكتاب على خلفية هذه المدرسيات الأربع، القديمة قبل المدرسة النقدية العربية، والحديثة بعد المدرسة النقدية الألمانية، وأثر الثانية مع غياب أثر الأولى في فكرنا، يمكن أن تنطلق من هذا المدخل. فممارسة الفلاسفة للفكر عامة، وفي ما يسمى فلسفة في حضارتنا على الأقل، ولكن أيضا قبلها وبعدها، أشبه بما لأي نص مقدس في أي حضارة من منزلة، في ممارسة علماء الدين للفكر عامة، في حضارتنا على الأقل، ولكن أيضا قبلها وبعدها.

لذلك، فلا يمكن لمن يريد أن يفهم تاريخ التحولات التي طرأت على رؤى العالم أولا، وعلى ما ترتب عليها ثانيا، من مواقف في نظرية النظر والوجود (نظرية المعرفة والعقل) وفي نظرية العمل والقيمة (نظرية القيمة والإرادة) أن يهمل ما حدث من تحولات، تعتبر منعرجات في الفكر الإنساني بكل أصنافه، وخاصة بعد ما حصل في آخر هذه المنعرجات التي تلت أزمة المثالية الألمانية في علاجها، لإشكالية النقد الكنطي الأساسية.

فالإشكالية، لم يغيبها التجاوز الهيجلي والماركسي المزعوم، للفصل بين الظاهرات والشيء في ذاته فحسب، بل آلت إما إلى التماهي الإيجابي بين الديني والفلسفي عند هيجل، من حيث لبهما الذي يجعل وحدتهما طلب الحقيقة، جمعا بين برهان العقل وشهادة الروح[59]، أو التنافي السلبي بينهما من حيث لبهما الذي يجعل وحدتهما المقابلة بين العلم والإيديولوجيا (ماركس) للأول العلم وللثاني الإيديولوجيا[60].

فيبقيان في الحالتين، بؤرة الفكر الفلسفي الذي لم يستطع تجاوز، ما وضع فيه كنط الفكر الإنساني من مأزق إبستمولوجي (إشكالية النظر والوجود والمقابلة بين الظاهرات والشيء في ذاته)، وأكسيولوجي (إشكالية العمل والقيمة والمقابلة بين العلم ومسلمات تأسيس الأخلاق الذي هو ديني بالجوهر لأنه يعود إلى الإيمان الذي يقول إنه اضطر من أجله إلى الحد من العلم). وهذا المأزق، تحول في الفلسفة التي وَلتهما إلى استحالة كل إمكانية للفصل بين الفلسفي والديني، في صيغة فلسفية شديدة التجريد، هي التمييز بين ما نعلمه مما نفكر فيه وما لا نعلمه منه، مستأنفا بذلك، ما توصلت إليه المدرسة النقدية العربية التي تحررت، قبل الثورة الكنطية، من المقابلة السطحية بين النقلي ممثلا للدين لكأنه عديم العقل، والعقلي ممثلا للفلسفة لكأنها عديمة النقل[61].

لكن تغييب دور المدرسة النقدية العربية، في منعرجات الفكر الفلسفي عامة والموقف من الميتافيزيقا خاصة، ألغى من تاريخ الفكر الإنساني، السوابق التي يستحيل من دونها، الوصل بين الفكر الغربي الحديث والفكر اليوناني، حتى لو كان الوصل بالتجاوز الكيفي الذي يمتنع من دون التراكم الكمي، فيدحض الدعوى الهيجلية. الدعوى، التي تعيد خرافة المعجزتين، اليونانية في الحقبة الماضية، والأوروبية في الحقبة الحديثة، لتفسير الثورات الفكرية التي يفترضها البحث في التناظر العكسي، من إشكالية دون أن تكون مطلوب هذه المحاولة لفهمه.

فالزعم، بأن ما حصل في الحقبة العربية المتقدمة على تحديث فكر أوروبا، عشرة قرون كاملة، وفي الحقبة المتقدمة على تفلسف اليونان، أكثر من عشرة قرون عند المصريين والبابليين، لم يكن له أثر ذو دلالة في تحولات الفكر الإنساني، لا يقبله العقل على مستوى التراكم الكمي المشروط، في التحول الكيفي. والوصل بين الحداثة والمرحلة اليونانية، قبل المرحلة العربية، والقفز مباشرة إلى المرحلة

اللاتينية، بعد العربية، استنادا إلى عودتين بنى عليهما هيجل تاريخه للفلسفة الحديثة، أولاهما إلى ما قبل سقراط، والثانية إلى ما قبل ديكارت في الحقبة اللاتينية (العودة إلى الدليل الوجودي)، لا يطابق التاريخ الفعلي للتواصل بين الحضارتين، كما لا يكفي لفهم التناظر العكسي، الذي نريد فهمه[62].

05: التناظر بين دوافع النقدين - طبيعته ودوره

ما المحور الجامع بين غاية النظر في التلقيين، اللذين حددا دور الميتافيزيقا في الفكر الحديث؟ إنه، ما يبين مسائل البحث في الميتافيزيقا من دلالة تلقياتها وتأويلاتها، التي تمثل منعرجاتها في تاريخ العلاقة بين الفلسفة والدين، تأويلاتها لعلاقة الفكرين في الحضارة الإسلامية الناطقة بالعربية وفي الحضارة المسيحية الناطقة باللاتينية، ثم بلغات أوروبا الحية وخاصة الألمانية في مرحلة النهوض العام لدورها في الفكر الفلسفي بفضل المثالية الألمانية خاصة. فدلالة التناظر بين المنعرجين النقديين، العربي والألماني، اللذين يمثلان المنعرجين الأكبرين، أنهما قد حددا مآل 'الميتافيزيقا'، فأوصلاها إلى منزلتها في الفلسفة التي تلت المدرسة النقدية الألمانية.`وردود هيجل، تمثل المحدد الأساسي للعودة إليها والتنكر لها.

والمنعرج الأول حدث في محاولة إبن سينا[63]، الذي مثل سلطانه على الفكر في الحضارة العربية الإسلامية، وما بدا من تناقضه مع علم الكلام الإسلامي عامة، علة نشوء المدرسة النقدية العربية[64]. فتعريفه للميتافيزيقا، بوصفها 'ما قبل الطبيعة'، بدلا من وصفها 'ما بعد الطبيعة'، وحاجتها إلى الوجود في العناية قبل الوجود في الطبيعة، هو الذي أبرز إشكالية السؤال عن طبيعة هذه القبلية، التي عرفها بتقديم 'الوجود في العناية' على 'الوجود في الطبيعة'. وذلك هو مدخل المدرسة النقدية العربية، لدحض القول بالمطابقة في النظر والتمام في العمل.

والمنعرج الثاني، حدث في محاولة ديكارت، التي عوضت منطلق الميتافيزيقا الطبيعي بمنطلق لاهوتي، يؤسسها على الحاجة إلى الضمانة الإلهية. فكان ذلك، مدخل المدرسة النقدية الألمانية، لدحض القول بالمطابقة في النظر والتمام في العمل. وهو مفهوم لا يختلف عن مفهوم الوجود في العناية، المؤسس للوجود في الطبيعة كما يدركها العلم الذي يطلبه. لكن ثمرة نقد الانقلابين، السينوي

والديكارتي، آلت إلى تناظر معكوس. لم تكن الثورة مثمرة في الأولى، كما كانت في الثانية.

ذلك أن، خروج ديكارت من انطواء الذات في «دوبيتو ارجو سوم dubito ergo sum: أشك إذن أنا موجود»[65]، إلى «كوجيتو أرجو سوم cogito ergo sum: أفكر إذن أنا موجود»[66]، أمده بمعيار لكل مفهوم يضاهيه في الوضوح، بشرط الاعتقاد في ضمانة الرب الذي لا يخادع الإنسان، فيكون خروجه من الانطواء على الذات حقيقة، وليس خدعة شيطانية، لأن العالم والإنسان، هما موضوع الوجود في العناية، التي توجد فيها الحقيقة قبل تعينها الطبيعي. في حين أن خروج الغزالي من شكه، أعاده إلى حل إبن سينا وحل الكشف، اللذين يواصلان القول بالمطابقة في النظر والتمام في العمل.

ويعسر، أن يصدق من اغتر بالقراءة التي فرضت على النقد الكنطي بهذه العلاقة، فيعتبرها مدخل المدرسة النقدية الألمانية، لأن قراءة فكر كنط عكست منطلقاته، تقديما لهمه الإبستمولوجي، وتأخيرا لسعيه إلى بيان حدود العلم وترك محل للإيمان، كما ورد في مسلماته (مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص)[67]. وما يعيبه على الميتافيزيقا، من تغليب الوجه الإبستمولوجي، قلب العلاقة بين العلة والمعلول في النقد، فاعتبر إثبات مجال للإيمان مجرد ثمرة سلبية، وليست الدافع العميق للنقد الكنطي، رغم أنه من دونه يمتنع تصور تأسيسه للأخلاق ممكنا لأن شرطه استثناء الإنسان من الضرورة التي عليها قوانين الطبيعة حتى تكون الحرية شرط الأخلاق ممكنة[68].

فمن هذين المنعرجين المضاعفين، في الفلسفة العربية الإسلامية وفي الفلسفة الألمانية المسيحية، والتناظر العكسي بين ثمرتيهما، يمكن الولوج إلى الطريق الموصلة إلى البنية العميقة لـ«ميتافيزيقا»، وعلاقة مشروعها بالمنعرجين الواصلين بين الفلسفي والديني، كما يعرفهما هيجل، بنسبة البرهان العقلي إلى الفلسفي والشهادة الروحية إلى الديني[69]. ولهذه العلة، أحاول التركيز على ثمرتي المنعرجين المضاعفين، في تاريخ الفكر الفلسفي والديني، في الحضارات التي عالجت قضية «الميتافيزيقا»، ولم تغلب إحدى ثمرتي النقد على الأخرى.

ومعنى ذلك، أن الغاية هي التي تحدد مراحل التكوينية في فهوم 'الميتافيزيقا'، خلال تاريخ الفكرين الفلسفي والديني. فلا معنى، لتحديد قدرات العقل، والتمييز بين العلم المقصور على الظاهرات والعاجز دون حقائق الأشياء في ذاتها، في المنعرج الكنطي، إذا اعتبر محل الإيمان الذي تؤسسه المسلمات والفصل بين الظاهرات والشيء في ذاته أمرا سلبيا، وليس مساويا على الأقل في الإيجابية لمحل العلم، رغم كونه صار عاجزا دون تجاوز الظاهرات إلى الأشياء في ذاتها. فلا يمكن، أن يكون شرط استعمال العقل العملي، مفعولا ثانويا وسلبيا، رغم أنه شرط تأسيس الأخلاق، التي تعتبر من أهم ثمرات النقد.

وإذن فاختيار هذا النص للترجمة، وتفضيله على النص الإنجليزي (و. د. روس) والإيطالي (ج. ريالي) والفرنسي (ج. تريكو) رغم تقدمه في الزمان بل لأجل هذا التقدم بالذات، علته الأساسية هي صلته المباشرة بأزمة المثالية الألمانية التي كانت مسيطرة في حركة العودة إلى الفلسفة اليونانية في ألمانيا، فأثرت بقدر كبير في العودة إلى البحوث في مسائل «الميتافيزيقا» وعلاقة علم النفس بالمنطق ونظرية المعرفة، ولكونها عملا لأكبر مختص في أرسطو[70] والمشائية ومؤلف معجم المصطلح الأرسطي[71] والمعلق الحصيف على الشروح القديمة[72] التي اشتغل عليها الفكر الفلسفي العربي وخاصة شروح الإسكندر الأفروديسي التي كان لها الدور الأساسي في قراءة فلاسفة الإسلام لفكر أرسطو وتأويل «الميتافيزيقا» وقلبها المتعلق بالدين في رؤيته (مقالة اللام).

فالهدف الغائي هو إذن، فهم طبيعة التناظر العكسي بين المدرستين النقديتين ودلالته عما ترتب على أزمتين في التلقيين العربي والألماني. فأزمة الفلسفة الألمانية، بعد تجاوز نقد كنط لحل ديكارت الذي غير أساس الميتافيزيقا رغم المحافظة على الاسم، وأزمة الفلسفة العربية، بعد تجاوز الغزالي لحل إبن سينا، كلتاهما أدت إلى نكوص جعل النقدين يتمحوران حول حدود العقل وإيجاد محل للإيمان. ومن ثم صار البحث في الحضارتين، العربية الإسلامية والألمانية المسيحية، متعلقا بالإشكاليتين الإبستمولوجية والأكسيولوجية، من حيث الإحاطة بالوجود في النظر والمقابلة بين الموجود والوجود، ومن حيث التمام في القيم والمقابلة بين الموجود والمنشود في العمل.

فيصبح الرهان المباشر، هو تجاوز المقابلة بين الفلسفي والديني من منطلق نظرية المعرفة ونظرية القيمة، قولا بالمطابقة والتمام ونفيا لهما. وهي مسألة صارت قطب الرحى في الفلسفة ما بعد الحديثة، التي يمكن اعتبار عمل هيجل، أول مؤسسيها إيجابا بالعودة إلى هرقليطس وماركس سلبا بالعودة إلى سبينوزا.

وإذن فكما أسلفت هدف التقديم الأساسي، بيان أن هذه المقابلة لها نفس المفعول، في إهمال ما حصل في المدرسة النقدية العربية، قبل المدرسة النقدية الألمانية. لكن هذه المقابلة بين الفلسفي والديني، إلى حد القطيعة بينهما، ليست سطحية فحسب، بل هي من الأحكام المسبقة التي تناظرها ولا تقل عنها سطحية، أعني المقابلة بين الشرق والغرب وخرافتي التأسيس لثورة اليونان في العلوم الرياضية، نفيا لما أعد لها وثورة أوروبا في العلوم الطبيعية، نفيا لما أعد لها، لاختصار تاريخ الفكر الإنساني في كذبتين. ينفي أولاهما مؤسس «الميتافيزيقا»، أرسطو. وينفي الثانية الانقلاب الذي حصل فيها، بفضل الانتقال السينوي من اعتبارها ما بعد الطبيعة إلى اعتبارها ما قبلها. ونقدهما في مسار التلقي والتأويل يعتبر مميز الحقبة الراهنة في الفكر الفلسفي والديني.

06: ما يحول دون فهم التناظر العكسي

لا بد إذن من بيان ما يحول دون فهم التناظر العكسي. فيمكن رد عدم فهمه إلى هذين الكذبتين الشهيرتين، رغم سيطرتهما التي صيرتهما من البديهيات في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي. ومحاولة تفكيكهما بالاعتماد على منعرجات فهوم «الميتافيزيقا» مفيدة، لما يحررنا من دورهما الحائل دون فهم التكوينية الكونية للمعاني الفلسفية الأساسية. وهما علتا التشويه القصدي لتاريخ الفكر الإنساني الفلسفي والديني، تاريخهما الذي حرف مرتين.

ففي المرة الأولى، كان التحريف بتغيير جغرافية نشأتهما وتلازمهما التاريخي المتناسب مع تفاعلهما في رؤى الإنسان. وفي المرة الثانية، كان التحريف عدم التفطن لنفس التلازم والتفاعل بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان وما بعديهما. رغم أنه، لا أحد يشكك في أن الفلسفة والدين، وفي أن شكليهما اللذين مثلا الحوار بين الفكرين، لم ينشآ في الغرب لا في نشأتهما الأولى، ولا في اكتمالهما الأخير. بل

كان التداول عليهما، من ثوابت تاريخ الإنسانية كلها، في كل حقبه، وخاصة تاريخ الحضارتين المتنافستين، طيلة التوسط بين القديم المتأخر وبدايات الحداثة.

فاليونان ليست أوروبية، بشهادة أرسطو في «السياسة»[73]. وفلاسفة اليونان، لم يدّعوا أن العلوم وعلى رأسها الرياضيات معجزة يونانية، بل هي باعتراف أرسطو، صارت نظرية عند المصريين، بسبب تفرغ رجال الدين للبحث العلمي[74]. والأديان الطبيعية والأديان المنزلة، مثل الدين اليهودي والمسيحي، أمر لا يحتاج لشهادة أحد على شرقيتهما نشأة، دون أن ننفي أنهما تطورا في أوروبا، فضلا عن تأثير الإسلام فيهما وفي تطويرهما الغربي.

والمدرسة النقدية العربية، قامت بما يشبه التكذيب الأرسطي للمعجزة اليونانية في الرياضيات، رغم إغفالها في التاريخ الغربي والعربي للفلسفة والدين[75]. فقفز هيجل على المرحلة العربية، بعلم لا يكاد يتجاوز رواية موسى بن ميمون، واعتبرها عديمة الأثر الفلسفي، منتقلا إلى المرحلة الحديثة. وحصر الفكر الفلسفي، في القديم يونانيا والحديث جرمانيا، مع عودة لما قبل سقراط فلسفيا (بارمنيدس وهرقليطس والتثليث الجدلي)، ولما قبل ديكارت دينيا (الكلام المسيحي والدليل الوجودي خاصة القديس انسالم).

وكان يمكن لهيجل، لو أراد فهم العلاقة بين الفكرين العربي الإسلامي والأوروبي الحديث، كما فعل في فلسفة التاريخ، أن يدرس الأثر العميق للرؤية الإسلامية، للعلاقة بين الدين والحياة، إلى الحد الذي جعل العصر الكلاسيكي، يميل كبار مفكريه إلى تبني نقد القرآن للتحريف، في أهم مبادئ المسيحية وألغازها[76]، فصار ممدوحا عندهم بدين العقل[77] ومذموما عند المتكلمين من اللاهوتيين لهذه العلة نفسها[78].

لكن هذا التكذيب الثاني، تكرر بأسلوب صار قلب الفكر الحديث. وهو تكذيب يعود إلى كنط، كما لا يجهله مختص في تاريخ الفكر الإنساني من بداية القرن التاسع عشر إلى الآن. وهو منطلق التحديد الحالي لمعنى الميتافيزيقا، ودورها الإيجابي في فلسفة هيجل إحياء للكلام الديني، والسلبي في فلسفة ماركس وهيدجر ودعوى التخلص منها.

فأرسطو بيّن الكذبة الأولى، عندما أكد في المقالة الأولى من «الميتافيزيقا» أن الرياضيات النظرية لا العملية، كما يزعم من يحاول أن يعود إلى خرافة المعجزة اليونانية، سابقة على اليونان، فنسب هذه الثورة الرياضية إلى مصر الفرعونية. وأكد أفلاطون، نفس الفكرة في كتاب «الشرائع أو النواميس» فصله السابع[79]، حول التربية وضرورة تقليد النظام المصري، الذي يعلم الرياضيات النظرية للمتعلمين من المراحل الأولى من التعليم.

والكذبة الثانية، بيّنها الوصل الضروري بين 'المقدرات الذهنية'، التي صارت بلغة كنط 'القبليات' المؤسسة لرؤية نظام التجربة، ومعرفة 'مجاري عادات الأشياء'، التي صارت بلغة كنط 'تجربة الظاهرات الممكنة'، شرطي علمية النظر المقصور على الظاهرات 'الفينومان' إيجابا، وشرطي العمل سلبا، أساسا للمسلمات التي تفترض عالم المعقولات النومان، لتكون المعرفة علمية. ما يعني، الجمع الضروري بين الرياضيات والتجربة لتأسيس علوم الطبيعة، وجعل العلم تاريخيا بالطبع، بمجرد إثبات استحالة المطابقة والإحاطة المعرفيتين والتمام العملي.

وما حدث في الفكر الفلسفي وتطبيقاته في العلاقة بالطبيعة والضرورة، شرط العلم، حدث نظيره في الفكر الديني وتطبيقاته في العلاقة بالتاريخ والحرية، شرط الأخلاق. وقد حدث بنفس الطريقة والمعنى، في الشرق وفي الغرب على حد سواء، ليس بمحاكاة أحدهما للثاني، بل لأن ذلك مما يترتب على كونية المشكل والعلاج في كل حضارة. ولست أعني حدوث نشأتيهما في الحالتين، لأن ذلك بات عسير النفي، بل الوعي بتأسيسهما الإبستمولوجي (المعرفي) والأكسيولوجي (القيمي)، في المدرسة النقدية العربية[80] أولا، ثم في المدرسة الألمانية ثانيا، دون حاجة للبحث في تأثير متبادل مزعوم، لكأن نفس الحاجات لا تؤدي إلى نفس الحلول، عندما تستعمل نفس الأدوات في النظر وفي العمل.

وإذا كان دور مصر الفرعونية هو ما يذكره اليونان، ويغفلون دور العراق البابلية في الفكر الفلسفي عامة والرياضي خاصة، فإن العكس قد حدث بالنسبة إلى الفكر الديني عامة، والسياسي خاصة. بحيث أهمل دور مصر الفرعونية، ويذكر دور العراق البابلية. والتغير الذي حصل في الفكر الديني، هو الانتقال من العلاقة بين الميثولوجيا الثيولوجية والسياسة في الأديان الطبيعية، إلى الأنثروبولوجيا

والسياسة في الأديان المنزلة، وكل ذلك من المحددات الكونية للفعل الإنساني، أيا كان مجالها الحضاري.

والجدير بالذكر، أن السبق إذا حصل، لا يعني تميزا عرقيا، بل هو يرد إلى أن هذه المجتمعات، الأقدم، هي التي تقدمت في بناء الأمم والدول، في تاريخ البشرية المعلوم. وذلك، بخلاف ما يميل إليه أرسطو في تفسيره، عند الكلام على أوروبا والصين بالقياس إلى اليونان، ملامسا الرؤية العرقية عند مؤسسي الكذبتين. إذ، يصف الصينيين بأمة الذكاء والجبن، ويصف الأوروبيين بأمة الغباء والشجاعة. ويعتبر اليونان ومقدونيا، ممثلتين للذكاء والشجاعة. لكنه، بالأحرى، أميل إلى الرؤية الخلدونية،في الكلام على دور الجغرافيا والمناخ في تحديد خصائص الشعوب.

وبهذا المعنى، فإن كتاب «الميتافيزيقا» عاد من جديد، ليصبح مدار كل الفكر الفلسفي، وعلاقته بالديني والوجودي منذ القرن التاسع عشر في الغرب، لكنه كان قد عاد نفس العودة في الشرق. وما يزال كذلك. وليس ذلك خاصا بالفكر الغربي الحديث وما بعده، بل هو مثّل جسرا حقيقيا، للوصل بين أزمة الفكرين الفلسفي والديني، وطبيعة علاقتهما في كل الحضارات، أو على الأقل في الحضارات التي عرفت التفكير الفلسفي في علاقة بالتفكير الديني. فهذه الأزمة، التي عرفها الفكر الغربي الحديث، بفضل النقد الكنطي، ليست بالأمر غير المسبوق من حيث الدوافع، حتى وإن اختلفت ظرفيات العلاج.

فإذا كان ذلك كذلك وكان تبادل التأثير في الحضارتين من ثوابت تاريخ العلاقة بين اليونان ومن تقدم عليهم، ثم بين الغرب الحديث ومن تقدم عليهم، فكيف نفهم التناظر العكسي من حيث الثمرة؟ فرضيتان نكتفي بالسلبية منهما: إما أن ما حصل في المدرسة النقدية العربية لم ينتقل إلى الغرب فلم يؤثر. أو أن نقلته حصلت لكنها أهملت بقصد كما حدث في محاولة تأسيس المعجزة اليونانية بإهمال ما حدث قبل اليونان.

والفرضية الثانية تبدو أقرب للتصديق رغم أن إهمال المدرسة النقدية العربية قد حصل حتى عند المسلمين أنفسهم، وهي ليست غرضنا في هذه المقدمة. لكن جغرافية الحضارة العربية بمرحلتيها نسيت أن حضور الحضارة العربية في أوروبا الغربية ثم في أوروبا الشرقية هو الذي أحدث أهم ثورة أدت إلى المدرسة

النقدية الغربية من ديكارت إلى كنط مرورا بالمدرسة الجرمانية (لايبنتس وفولف) والإنجليزية (لوك وهيوم).

07: «الميتافيزيقا» بين سطح فكر أرسطو وعمقه

كيف نحدد، طبيعة العلاقة بين «الميتافيزيقا» وفكر أرسطو، من منظور الصريح في سطحه والضمني في عمقه، من خلال إشكالية البحث في وحدة «الميتافيزيقا»، موضوعا وزمان تأليف وتحولات، وأهمها الانفصال عن الأفلاطونية؟ إذ يمكن اعتبارها، عين مشروع تحقيقه هذه القطيعة مع أفلاطون. فهل البحث في الشكوك، يواصل رؤيته الأنثروبولوجية (نظرية الإنسان وقدراته المعرفية وعلة طلب المعرفة لذاتها) والتاريخية (نظرية تقاسم العمل وعلة التفرغ للنظر لذاته)، في الألف الكبرى، والرجوع إليهما بعد الباء، المتعلقة بالشكوك لمسار تكون النظريات، التي أوصلت إلى المبادئ التي يعتقد أرسطو أنها مطلوب 'الميتافيزيقا'؟

فيتبين من ثم، أن لـ«الميتافيزيقا» دلالة سطحية، قد تؤجل الكلام في دلالة العمق الناتج عن منعرجات تلقيها، التي أشرنا إليها في بداية هذا التقديم. وهي خطة بدأت فهم نظام العقد فيها، خلال محاولة سابقة حول منزلة الرياضيات في علوم أرسطو[81]، رغم أنه لم يعتمدها بصورة نسقية في تأسيس الميتافيزيقا، فبقيت مهملة. وهي علاقة العمق، بحجة اقتصار فيزيائه على الكيفي، لضعفه المزعوم في الرياضيات بالقياس إلى أفلاطون.

فقد تجنب أرسطو، إشكالية ما يترتب على مقارنته إشكالية عدم تواصل الأجناس في الميتافيزيقا، بإشكالية عدم تواصل أجناس الرياضيات، أي علاقة رياضيات المنفصل (علم العدد) برياضيات المتصل (علم الهندسة)، وتطبيقاتهما في الفلك والموسيقى والبصريات. وبحث عن الحل، من خلال المقارنة مع الرياضيات الكلية، قيسا لنوعي اللاتناهي المترتب عليهما، خاصة في ما كان غالبا على فلسفة الرياضيات اليونانية من استعمال البناء الهندسي، لعلاج مسائل عددية تعرضت لقضايا الأصم بمعنى اللامُنطق أو ما لا ينقال بالعدد الطبيعي وفي غياب الصفر وما دونه. ما يعني، أن مضمون المقالة الخامسة[82] من كتاب «الأصول»[83] الإقليدي، كان معلوما قبل اقليدس. وقد أكد أرسطو، أن الكثير مما نجده في كتاب إقليدس، كان سابقا عليه، كما يبين مما يضربه من أمثلة رياضية في «الميتافيزيقا»[84].

فاللامتناهي الوجودي، المعلل لعدم تواصل الأجناس، قدم له حل التناسب الرياضي، الممكن من الحسم في القضية. واللاتناهي الرياضي، المعلل لعدم تواصل نوعي موضوع البحث الرياضي، أي المنفصل والمتصل، قدم له حل المقابلة بين القوة والفعل، الممكن من حسم القضية في الرد[85] على حجج زينون الرياضية على صحة رؤية بارمنيدس. وفي ذلك، قلب للإشكالية. الوجودي قدم له حلا رياضيا، والرياضي قدم له حلا وجوديا.

وقد رأينا، في الفصلين الأولين من التقديم، أن البنية العميقة للميتافيزيقا تستمد نظام عقدها، من التناظر بين الحلين الميتافيزيقي من حيث كليات الوجود (كلي الوجودي) والرياضي من حيث كليات الرياضيات (كلي الرياضي)، لتكون الميتافيزيقا العلم الرئيس المؤسس للنظر العلمي والتقييم العملي[86]. وهي البنية، التي تفهمنا كل المنعرجات التي طرأت عليها، بوصفها عين ما يترتب عليها. وليس بالصدفة، أن يعكس أرسطو الحلين الوجودي بالرياضي والرياضي بالوجودي، أي حل معضلة اللاتناهي الوجودي بالتناسب، وهو رياضي، وحل معضلة اللاتناهي الرياضي بالقوة والفعل، وهو وجودي. كما أنه ليس بالصدفة، أن يصبح علاجه لإشكالية 'الميتافيزيقا'، ونظرية الوجود وعلاقة الموجود بالوجود، من ألغاز فكره.

لذلك، فقد جعلنا هذه البنية العميقة التي لم يكن بالوسع تجليها، عين جوهر الخلاف بين أرسطو وأفلاطون في المسألتين الوجودية (مقومات الجوهر) والرياضية (وساطتها بين المثل والنسخ المحسوسة)، لنحدد علل استحالة الغوص إليها في زمن أرسطو. ما جعل نظريته، في المعرفة وفي القيمة، تبقى قائلة بالمطابقة، ولا تدرك أهمية التمييز الأفلاطوني، بين عالم المثل دون تشيئ للمثل وعالم الحس دون حصره في الظاهرات. لذلك، اكتفى أرسطو برد استنباط العلم الذي يطلبه، والذي سُمي 'ميتافيزيقا' أو 'فلسفة أولى' أو 'إلهيات'، من نظرية أنثروبولوجية بايولوجية، بالنسبة إلى قدرات الفرد الإنساني من حيث منزلته الحيوانية، وأنثروبولوجية تاريخية، بالنسبة إلى أنظمة الجماعة الإنسانية وتقاسم العمل لسد الحاجات المباشرة وغير المباشرة[87].

فتكوينية الفكر، من الممارسة إلى النظرية، كما عرضت في بداية مقالة الألف الكبرى، عضوية نفسية، بحسب القدرات الإدراكية الحسية بالمقارنة بين الحيوانات

والإنسان وإشكالية الذاكرة، واجتماعية أنثروبولوجية، بحسب الملكات والمستويات ودرجاتها. مثال ذلك، تطور الرياضيات المصرية، من العملي إلى النظري.

وتاريخية الاكتشافات المعرفية والعلمية (التأسيس اللانسقي) عرضت في مقالة الألف الكبرى، كذلك. لكنها، صارت ملازمة لباقي المقالات. فتكوينيته التاريخية الاجتماعية، لوصول الإنسانية إلى اكتشاف العلم النظري، تمر بضرورة سد الحاجات للعيش والمتعة، والتفرغ لطلب المعرفة لذاتها.

أما التأسيس النسقي، الذي يتعلق بمسائل العلم المطلوب، أو مجاله الإشكالي، فهو مادة مقالة الباء، أي المقالة التي تبحث في الشكوك الخمسة عشر بمستوييها. والمستويان هما، الشكوك المتعلقة بشكل العلم (مبادئ صورته المنطقية)، وتلك المتعلقة بمضمون العلم (مبادئ مضمونه الوجودي).

وأما البحث، في شروط إمكان مبادئ الشكل وعلل المضمون، فهو ملازم في شكل نظرية ضمنية لكل المقالات، وأساس كل نقاش أرسطو لتاريخ الفكر. فهو يرد شروط إمكان العلم ومعاييره، إلى شروط التعبير عن الإدراك المعرفي، بمستوياته التي عرفها في مقالة الألف الكبرى. وهي مسألة لغة العلم، لتأسيس المنطق المجرد، وشروط إمكان موضوع معاييره، وردها إلى شروط حدس الماهيات، غاية، وقطع التسلسل والدور، بداية، لتأسيس التحليلات الثواني أو المنطق المطبق.

ولهذه الإشكالية، صلة بتحديد العلاقة بين مشروع الميتافيزيقا، وتاريخ أعمال أرسطو. وإشكالية المشروع القبلي، غائبة في محاولة البحث عن وحدة كتاب «الميتافيزيقا»، رغم أن أرسطو ينطلق منها، أعني إشكالية 'العلم الرئيس'. ويعرفه أرسطو، بكونه طبيعة 'الواحد'، في المبادئ التي تفسر تعدد الموجودات ووحدة الوجود. ويحاول وصله بعلوم الموجود المتعدد، بالاعتماد على التناظر بين الرياضيات الكلية والوجود الكلي، اعتمادا صريحا. والتناظر بينهما، لتجاوز عائقي اللاتناهي فيهما، هو شرط الوصل بين نوعي الرياضي في الرياضيات الكلية، ونوعي الوجودي في الوجوديات الكلية، أي اللاتناهي الرياضي والوجودي. وهذا هو جوهر الإشكال في الحل الذي يقدمه.

ويكاد البحث التقليدي في وحدة «الميتافيزيقا»، يكون مقصورا على تحقيق النص، وإصلاح أخطاء الناسخين، والتمييز بين الأصلي والمنحول فيها، ثم تاريخ

تصنيف المقالات وتراتبها (حاضر في المسألة الثانية). ويعود الأمران، إلى البحث في علاقة تطور فكر أرسطو ومؤلفاته، وصلتهما بالمشروع المفترض حتما في نظام الشكوك. وهو، البعد الحاضر في البحث عن الوحدة. وإذن، فيمكن القول إن خطة البحث الأرسطي في كتاب «الميتافيزيقا»، قد مرت بمرحلتين.

فالمرحلة الأولى، تجمع بين القراءة الأنثروبولوجية البايولوجية، لملكات المعرفة عند الفرد الإنساني، والقراءة الأنثروبولوجية التاريخية، لدراسة المراحل التي مر بها الفكر اليوناني، السابق على محاولات أرسطو العلمية، والتي أوصلت إلى ما توصل إليه في بحثه، حول المبادئ الأولى والعلل الأربع.

والمرحلة الثانية، تجمع بين استنتاج الشكوك، من القراءة التاريخية، واستنتاج العلاقة بين المعرفي والوجودي، من القراءة الأنثروبولوجية. ويترتب على رده، حصيلة البحث في المرحلة الأولى، إلى ما أسس عليه فلسفته، لكأن التاريخ يثبت حصيلة بحثه الشخصي، أعني نظرية المبادئ والعلل الأربع. وذلك هو موضوع الشكوك الخمسة عشر التي تدرسها.

وإذن، فالشكوك، شكوك مصدرها هذه النتيجة. والحاجة إلى علاجها، مشروع ليكون التطابق بين الحصيلة التاريخية والحصيلة الاستكشافية الأرسطية. وهي بالتالي، شبه اعتراضات على حصيلة المرحلة الأولى، في مقالة الألف الكبرى، التي بينت أن ما وصل إليه الفكر اليوناني السابق، بالتدريج وبتعدد المدارس، هو عين ما توصل إليه أرسطو، في بحوثه حول المبادئ والعلل.

فتكون المرحلة الثانية، علاجا للشكوك التي ينتج عنها البحث في تأسيس نظرية المبادئ والعلل. وعندئذ، فهو يحاول في علاج الشكوك التأسيس، لما توصل إليه شخصيا، وأيده بالبحث التاريخي، باعتباره الغاية التي وصل إليها الفكر اليوناني.

08: اختيار نص بونيتس وجبر الكسر

ليس منظور التقديم وغاياته، إلا محاولة لبيان دور منعرجات تاريخ الفلسفة كله وتدارك ما غيب منه بسبب حصر تاريخ الفكر الفلسفي في ما يستمد من أسطورة المعجزتين اليونانية والاوروبية. والمقصود، هو البحث في ما ترتب على

إهمال دور الحضارة العربية الإسلامية في الفكر الفلسفي والعلمي، وطلب شروط الوصل بينه وبين الحقبة الحديثة من تاريخ الفكر، جبرا للكسر وتمهيدا للاستئناف.

وبذلك، يتبين أن منظور التقديم، وتعلقه بالمنعرجين اللذين حصلا، أولهما في المنعرج السينوي وثانيهما في المنعرج الديكارتي، وما تولد عنهما في الغاية من مدرسة نقدية منطلقها العلاقة بين الفلسفي والديني، يقتضي الانطلاق مما بين هذين المدرستين النقديتين من تناظر، رغم كون ثمرتيهما متعاكستين، بل وبسبب هذا التعاكس. والهدف الموجب هو الوصل الممكن بين استئناف البحث في الفلسفة القديمة بعدما بدت وكأنها لم تعد من هموم المنعرجين.

فالبحث في علل الانحطاط، الذي مرت به حضارتنا، ومحاولة جبر الكسر بين دورنا الحاصل في الفلسفة القديمة، ومحاولة استئناف الدور دون معوقاته. وشرطه، البحث عما يمكن أن يعتبر منعرجا في قراءة «الميتافيزيقا»، يمكن أن يفسر العائق وما تجاوزه.

فدورنا الذي نسعى إليه، في الفلسفة الحديثة، ينبغي أن يتحرر مما سيطر على تلقي الفلسفة وتأويلاتها، ما جعل أهم مؤسس لدور الفلسفة، الفارابي، يعتبرها دليل علم تام لم يبق على البشرية إلا تعلمه وتعليمه[88]. وجل المتفلسفين الحداثيين من العرب، يعتبرون من شذوا في فكرنا عن هذا الموقف واتخذوا منه موقفا نقديا، هم علة للانحطاط الفكري والتخلف.

لذلك، فلا بد من الانطلاق في السعي إلى جبر الكسر من قراءة «الميتافيزيقا»، لها أو عليها، من آخر منعرج، أساسه الموقف النقدي من 'الميتافيزيقا'. والغاية، ليس اعتبار هذا المنعرج الأخير وكأنه حقيقة نهائية، بل هو المعركة التي مدارها التحرر من القول بالعلم المحيط والعمل التام. فيكون الوصل الممكن بين منعرجيها، الأول في حضارتنا والثاني في الحداثة الغربية، دليلا على أن إهمال ما أهمل من تاريخ فكرنا هو علة الانحطاط، إذ إن إهماله غيب دوره وأطلق دور الموقف المقابل.

فأوجه الشبه بين النقدين الموجهين للمطابقتين، في نظرية المعرفة (إبستمولوجيًا) وفي نظرية القيمة (أكسيولوجيًا)، يبينه التناظر بين الانقلاب السينوي والانقلاب الديكارتي في قراءة «الميتافيزيقا»، وما ترتب عنهما من تغيير ترتيب مسائلها، بمقتضى انتقالها من منزلة (ما بعد الطبيعة) إلى (ما قبل الطبيعة)،

في علاقة بقبليةٍ من طبيعةٍ مرتبطة بالعناية الإلهية عند إبن سينا[89]، وبالضمانة الإلهية عند ديكارت[90].

وأهم ما في هذا التناظر، هو ما ترتب على المنعرجين، في غاية السينوية وفي غاية الديكارتية، من تخل عن المطابقتين في المدرستين النقديتين، ممثلة بمآل بداية النقد عند الغزالي قبل نكوصه، وعند كنط قبل نكوص هيجل، وبنهايته في النظر والعمل. وهو المآل، الذي سنرى دوره في علاج قضية القلب السينوي، الذي آل إلى الفصل بين قضية الماهية والوجود وقضية المعاني الكلية القائمة في العناية، قبل التعين في الطبيعة. كما سنرى دوره في قضية القلب الديكارتي، الذي آل عند كنط إلى قضية الفصل بين الظاهرات والأشياء في ذاتها، والمعاني الكلية القائمة في الذات المتعالية (الإنسانية).

واختياري لترجمة بونيتس كما أسلفت، ليس لهذا السبب السلبي فحسب، بل الدافع إليه علتان تؤسسان الرؤية التي استأنفت بها الدراسات الأرسطية في نهضة الفكر الألماني التي تلت المثالية الألمانية أولا. والعلتان هما مدى تأثير إشكاليات هذه المدرسة على إعادة قراءة الفكر اليوناني كله والتغييب القصدي للفكر الذي توسط بين اليونان والغرب حتى لا يكون ما جد في الأخير وكأنه يدين إليه بما تجاوز به الفكر اليوناني المزعوم لثورة حصلت قبله، فيحاول إخفاءها. ومن هذا الفكر خاصة، الرؤية الجديدة لـ«الميتافيزيقا» عند إبن سينا والغزالي، والمدرسة النقدية العربية في مجالي نظرية المعرفة ونظرية القيمة، وعلاقتهما بما بين الموجود والوجود من علاقة خفية[91]. وهي العلاقة التي أدت إلى إشكالية الخصومة حول الربط بين الظاهرات والأشياء في ذاتها في صلة بالقول بالمطابقتين وبنفيهما.

أستطيع القول إن الترجمات التي استأنست بها، والمتأخرة بالقياس إلى النص الذي اخترت ترجمته[92]، لم تتجاوزه إلا بالفرضيات[93] المتعلقة بتحقيق وحدة «الميتافيزيقا» مشروعا، ووحدة تاريخ تأليفها تحقيقا. وهما على أهميتهما، لا يتعلقان بأمر جوهري حول إشكالية التناظر العكسي بين نقد التلقيين السينوي والديكارتي، بل هي لم تتجاوز حتى محاولة الأفروديسي في الاعتماد على التلقي القديم، التي أوردها إبن رشد، بغير إثارة شكوك حول أصالة بعض أقسامها وترتيبها. فتكون كل علاجاتها، مستندة إلى الشراح القدامى، بفرضيات ليس لها ما يؤيدها

في النصوص الباقية، فرضيات ليس لها حل يتجاوز التخمين، لسد الثغرات الراجعة لأخطاء الناسخين[94]، في غياب اكتشاف مخطوطات أصلية أتم.

ولما كان مؤلف النص الألماني، من أكبر المختصين في تحقيق الأصل[95] والتعليق عليه[96]، وفي تحقيق نصوص أكبر شراحه اليونان[97]، فضلا عن دراساته الأرسطية عموما[98]، وتأليفه لثبت المصطلح الأرسطي[99]، باللغة اليونانية مع اللاتينية، المتمثل في الجزء الخامس والأخير من نشرية الأكاديمية البروسية لمؤلفات أرسطو، فإن قربه من أزمة المثالية الألمانية يجعله الأنسب إلى غرض البحث حول التناظر العكسي بين مآل المدرستين النقديتين، وإن كان تطرقه لدور الفلسفة العربية في دراسة النصوص الأرسطية[100]، وحتى في دراسة نصوص معلقيه القدامى[101]، لا يكاد يذكر.

فنص بونيتس، فضلا عن كونه لا يقل أثرا عن غاية هذا البحث، فإنه يمثل منطلق العودة إلى الدراسات الأرسطية الحديثة التي هي حركة استئناف متميزة. فهو أعد لها ببحوثه التي تشمل كل فلسفته وتطور شروحه. ثم هو عمل تم بعد أن بلغت الأزمة الكنطية الهيجلية ذروتها، برؤية تقطع مع الإهمال النسبي للفكر القديم والوسيط الناتج عن الثورة الديكارتية، رغم أن صاحبه أحجم عن نشره. وقد علل محققو ترجمته وناشرها عدم النشر. وهو تعليل[102]، يحتاج إلى تعميق ليصبح مقنعا[103].

فما حصل في العودة الحديثة إلى الدراسات الأرسطية عند الألمان، وما نتج عنه من جرمنة اللغة الفلسفية والتخلي شبه النهائي عن اللغة اللاتينية، كما حدث في حركة الإصلاح الدينية في بداية القرن السادس عشر، التي بدأت بالانتقال من اللاتينية إلى الألمانية فترجمت الكتاب المقدس، يوقظ في ذهن أي باحث يحاول مراجعة تاريخ الفكر الفلسفي، الانتباه إلى وجوه الشبه الكثير بين هذه العودة والتطور الكيفي الذي حصل في القراءة السينوية، التي هي بخلاف ما يقال عن إعجابه بقراءة الفارابي، لا صلة لها بها وهي في قطيعة حتى مع أرسطو.

فما دلالة إشكالية إبن سينا التي تتعلق بـ«الميتافيزيقا»؟ هل هي «ما بعد الطبيعة» أم هي «ما قبل الطبيعة»؟ أم أن نشأة النوع من البحث الذي يحمل هذا

الاسم[104] دون الدلالة التي جعلتها أحد العلوم الأرسطية؟ فتكون الغاية من التقديم هي، كما أسلفت، بيان أهمية الحصيلة التي هي أصل المقابلة بين الطرفين.

فمن المنظور المتعلق بالتناظر بين المدرستين النقديتين، وتكوينية النقد الإبستمولوجي والأكسيولوجي الذي آل إليه اجتهاد مفكريهما، تبرز العلاقة المتينة بين انبعاث الميتافيزيقا في المثالية الألمانية، وسيطرتها على الفكر الفلسفي الأوروبي. ومدارها كله حول سيطرة النقد الكنطي، وما ترتب على المأزق النقدي. وهو ما جعل القول بالمطابقة في النظر والتمام في العمل، أعسر معضلات الفلسفة، ومردها إلى محاولة الخروج من هذا المأزق.

ومن ثم، فالعودة إلى الفلسفة الأرسطية تعتبر من محاولات البحث عن الحل. وقد شغل الفكر الأرسطي المنزلة التي تليق به، فقطعت مع تصوير الفلسفة الحديثة وكأنها بدأت لما قطعت مع رؤية أرسطو لعلم الطبيعة. لكن القرنين التاسع عشر والعشرين، كان لهما دور جوهري في إحياء البحوث الأرسطية في الكثير من مجالات الفلسفة، وليس في علاج أزمة المثالية الألمانية فحسب. وهذا الإحياء، أسهم في العودة إلى تراثنا الفلسفي، ليس بما أخذه منه فحسب، بل بما نازعه فيه وحاول تجاوزه، أعني أهم ما صار علة لعودته في الفكر الذي تلا أزمة المثالية الألمانية، أي الأزمة النقدية في الحالتين.

وهو ما اقتضى تركيزي، في رسالتي في شهادة التعمق في البحث D.R.A. حول «الرياضيات ومنزلتها في العلم الأرسطي»، على بعد جوهري أهمل في الكلام على طبيعة الدور، الذي ينسبه أرسطو للميتافيزيقا في نظرية الوجود- من دور يناظر دور الرياضيات الكلية. فهو يقارن بين دور ما بعد الطبيعة في الجمع بين دلالات الوجود، ودور الرياضيات الكلية في الجمع بين نوعي موضوع الرياضيات، المتصل والمنفصل وتطبيقاتهما. فتكون الميتافيزيقا في نظرية الوجود، معتمدة على نفس ما تعتمد عليه الرياضيات، لتوحيد المجالين.

والحل الذي ترتب على نقد التلقيين في الحضارتين العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية، كان في الحالتين متعلقا بما ينتسب إلى هذه العلاقة. ولكنه، كان مثمرا في ما بعد النقد الثاني في المدرسة اللاتينية والمسيحية، وعقيما في ما بعد النقد الأول في المدرسة العربية الإسلامية، بسبب التلقي الدغمائي للفكر

الفلسفي في حالتي فكرنا الوسيط والحديث. فتلقي الفلسفة القديمة، جعلها أشبه بالحقيقة النهائية عند فلاسفتنا التقليديين في القديم، فأهملوا المدرسة النقدية. ورمز ذلك الموقف الرشدي من الأرسطية، تجاوزا للأفلاطونية. وتلقي الفلسفة الحديثة، جعلها أشبه بالحقيقة النهائية عند فلاسفتنا التقليديين الحاليين، فأهملوا المدرستين النقديتين العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية. ورمز ذلك، وجه الشبه بين موقف فلاسفتنا القدامى من علم أفلاطون وأرسطو، وموقف فلاسفتنا الجدد من الهيجلية والماركسية.

والرمز الجامع في فكر فلاسفة العرب المحدثين[105]، يمثله تبني الليبيراليين موقف أرنست رنان[106] من الرشديين العرب الجدد بتمجيد ما ينسبونه إلى إبن رشد من تأسيس للرؤية العلمانية، كما هو بين من الخصومة بين عبده وفرح انطون، وتبني اليساريين العرب موقف أرنست بلوخ[107] من المدرسة النقدية العربية. وذلك، بزعم إبن رشد ممثلا ليسار أرسطي، والغزالي ممثلا ليمين أرسطي[108].

فتبينت الحاجة إلى عودة تلت تجاوز الأرسطية لرؤيتها بعين أخرى، كما حصل في ألمانيا في القرن التاسع عشر، ولكن ليس بالمحاكاة، بل بطلب الكوني في الإشكالية، وهو القصد بالاستئناف. فعلاج نفس الإشكالية بالمحاكاة، قد يعطينا وجه شبه، سرعان ما نكتشف أنه يخفي العائق الذي حال دون الاستئناف المبدع، أي التناظر العكسي بين الثمرتين. وهو ما يدعونا لفهم استحالة الوصل المبدع[109] بين الفلسفة الألمانية الحديثة، والفلسفة العربية التي كان فيها بعض الشذوذ عن الأرسطية، أي ما لم يقبله إبن رشد الذي كان يريد المحافظة عليها كما هي، رفضا للرؤية السينوية، وخاصة لما ترتب عليها في المدرسة النقدية.

والهدف هو طلب التحرر من علل الجمود، لجبر الكسر بين الحقبتين في تاريخ الفكر الفلسفي العربي، جبرا يحرر من نفس الدغمائية التي تجمد الحصيلة الفكرية لمحاكاتها، بديلا من البحث في العلاج المبدع، أعني علاقته بما قبله وبما بعده، ووصله بالعصر الحالي. فهذا الوصل يجنبنا الجمود والمحاكاة السطحية. ويتطلب ذلك، استرجاع ما تم إهماله في الحالتين، بالقياس إلى الفلسفة القديمة التي ظنها فلاسفتنا القدامى حقيقة نهائية، وبالقياس إلى الفلسفة الحديثة التي ظنها فلاسفتنا المحدثون كذلك، حقيقة نهائية.

ولعل ذلك، قابل للوصل بقراءة هيجل لفكر أرسطو، بوصفه الوريث الحقيقي لفلسفة أفلاطون[110] إذا حررناه مما يزعم من نفي لدور منطقه في فكره[111]، واعتبار الأساس في فلسفته ليس منطقه، بل منطق آخر له صلة بالبايولوجيا[112] وبالمعنى الذي يعطيه هيجل للمفهوم، بحيث إنه يعتبر علاقة أرسطو بفلسفة أفلاطون، من جنس علاقته هو بفلسفة كنط. فيكون الشيء في ذاته، الكنطي، هو المثال الأفلاطوني.

ودور هذا الفهم في العودة القوية للفلسفة الأرسطية عودة مبدعة في الثقافة الفلسفية الألمانية، ومنها دور فرانز برنتانو أستاذ هوسرل في الفلسفة وفي علم النفس، ودوره في نظرية المعرفة، انطلاقا من البحث في إشكالية الميتافيزيقا المركزية أي تعدد معاني الوجود[113] وهو منطلق تأسيس مفهوم القصدية التي تميز الظاهرات النفسية وعلمها، منطلقا للبحث الفينومينولوجي[114] بنظرية المعاني الكلية التي يتوصل إليها الوعي بالماهيات. فلهذا المفهوم علاقة واضحة بالمعاني السينوية ذات القيام في العناية لكنها ليست عناية إلهية بل عناية إنسانية ينسبها هوسرل إلى الذات المتعالية قبل القيام خارجها لأنها في صلة مباشرة بما يسمى بحدس الماهيات والقصدية حدسا يصل بين الوعي الفينومينولوجي[115] وعلاقته بما يشبه مفهوم القبلي الكنطي وقبلية (الميتافيزيقا) السينوية من حيث هي (ما قبل الطبيعة) الدارسة للمعاني القائمة في العناية الإلهية قبل القيام في الوجود الطبيعي.

09: تمهيد لتحليل بنية الميتافيزيقا العميقة

وبذلك، نصل إلى الغاية الأساسية من هذه المقدمة، أعني محاولة استنباط فلسفي وتاريخي يفهمنا بنية الميتافيزيقا العميقة، ليس بالاعتماد على نظام الشكوك كما قدمناه من داخل فكر أرسطو نفسه، بل من خارجه استنادا إلى التلقيين الفلسفي والديني العربي والغربي. وإذن فلا بد من الجمع بين الرؤيتين اللتين حددتا مسار تلقيات «الميتافيزيقا» وتأويلاتها، بما يفند ما يجعلها وكأنها قابلة للرد إلى عملية استقرائية من فلسفة أرسطو ومن تأويله الأنثروبولوجي العضوي لملكات المعرفة الإنسانية والتاريخي، لتراكم العمل الفكري وتقاسمه في الحضارات. فنُدخل بذلك، منظورا يمكن اعتباره، أقرب إلى الفكر الفلسفي والديني الحديث، منه إليه في شكله القديم.

فترجمة كتاب «الميتافيزيقا» من نصه الألماني، في لحظة العودة إلى الفلسفة القديمة، خلال علاج أزمة المثالية الألمانية، دافعها الأساسي هو هذه الخاصية التي تسهم في جبر الكسر في تاريخنا الفكري الفلسفي والديني. والكسر بين المرحلة الأولى إلى غاية المدرسية العربية، التي اكتملت في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، والمرحلة الثانية التي نعيشها حاليا، محاولة للاندراج في الفكر الفلسفي والديني الحديث.

فلنحاول الآن الذهاب إلى ما بعد الحل الذي اعتمده أرسطو، بالاستناد إلى الأنثروبولوجيا العضوية (ملكات المعرفة) والتاريخية (سلم الحاجات والتفرغ للبحث العلمي)، اللتين استعملهما في مقالة الألف الكبرى، للجواب عن سؤاله حول العلم الرئيس الذي يطلبه في مصنف «الميتافيزيقا». وليكن ذلك، سبيلنا إلى البحث عن مدخل يؤدي إلى مطلوبنا الأساسي، لإدراج ما أهمل في تاريخ الفلسفة من دور المنعرج، الذي كانت بدايته مع إبن سينا وغايته مع المدرسة النقدية العربية.

ولا يمكن أن أزعم فرضا، بمقبولية نقلة «الميتافيزيقا»، من تحديد اسمها بصدفة منزلة الكتاب في رفوف مكتبة أحد الباحثين، إلى تحديده بمنعرجات مضمونها في تصنيف العلوم عادة، من دون البحث في دلالة تلقياتها.

فالإسكندر الأفروديسي حاول في شرحه، حسب ما أورده منه إبن رشد[116] في صدر شرحه لمقالة اللام معتمدا على ترجمتين عربيتين متكاملتين[117]، ما يمكن أن يعتبر مرحلة أولى في هذه النقلة إلى الصوغ الأول لدلالة مضمونها، من خلال سعيه في إثبات وحدة المصنف، بإثبات وحدة الموضوع أو بصورة أدق بمحاولة توحيد الموضوع[118]، مع تغييرين بسيطين، لعلهما لا يوجدان في الأصل اليوناني[119]، أعني تقديم الألف الصغرى على الكبرى[120]، وغياب المقالتين الأخيرتين المخصصتين لمناقضة آراء أفلاطون في علاقة المعاني الرياضية بالمثل في فلسفته (مقالتي الميم والنون).

وبهذا المعنى فمحاولة الأفروديسي، تنتسب إلى صنف القراءة المدرسية التي ترتب مراجع البحث المختص وتسهم في تحقيق النص. وهي بالأساس متعلقة بمنهجيات التدريس، أكثر من تعلقها بالإشكالية الفلسفية في مستوى البنية العميقة لنظرية المعرفة ونظرية القيمة، اللتين حددتا منعرجات تاريخها وتأويلات

مضمونها، من حيث القول بالمطابقتين أو بعدهما، أعني حسم الخلاف بين أرسطو وأفلاطون. ففي هذا العرض المسألة محسومة لصالح أرسطو.

لكن ذلك، لم يحسم القضية الفلسفية، التي هي جوهر الخلاف بين المدرستين الأفلاطونية والأرسطية، والتي لم تصبح فعلا قضية متعلقة بمنزلة 'الميتافيزيقا' في تصنيف العلوم، إلا بعد الوصل بينها وبين السؤالين اللذين يبدوان خاصين بالفلسفة العربية في بداية تاريخ إشكالية العلاقة بينهما. وذلك عند شروع المدرسة النقدية العربية في الجواب عنهما.

والسؤال الأول، يتمحور حول قطع التسلسل والدور في تحديد الأوليات خلال نسبة تأسيس أي علم على علم متقدم عليه. أما السؤال الثاني، فموضوعه بيان العلاقة العميقة في ذلك، خلال الانتقال من المنطقي المجرد إلى المنطقي المطبق، أي من التحليلات الأوائل إلى التحليلات الأواخر. وهذان السؤالان هما الدافع الحقيقي للحلول التي قدمتها المدرسان النقديتان العربية والألمانية وإن بثمرتين مطلقتي التناظر العكسي.

فالوصل بين المعرفي والوجودي يقتضي علما أولا، يؤسس العلم عامة، حتى يتوقف التسلسل والدور. لم يعد إيقاف التسلسل والدور بديهيا، بل صار بحاجة إلى تأسيس فلسفي صريح. ويترتب على ذلك، ضرورة الجواب عن سؤال منزلة هذا العلم المؤسس لكل علم. هل هو قبلي أم بعدي؟

وإذن، فما معنى القبلي المؤسس للعلمي عامة؟ وما دور هذه الإشكالية في تطور فكر أرسطو وأعماله؟ وهل إشكالية تأسيس العلم يكفي فيها القول بحدس الماهيات لتعريفها بالحدود وإيقاف التسلسل لتأسيس نظرية البرهان، شرطا للانتقال من المنطق الصوري في التحليلات الأوائل إلى المنطق المادي في التحليلات الأواخر؟ ذلك هو لب إشكالية المنطق والموقف منه في المدرسة النقدية العربية على الأقل.

وهذا هو معنى الأثر، الذي أنسبه إلى الانقلاب الذي أحدثه تعريف إبن سينا الجديد لـ'الميتافيزيقا'، حتى وإن لم يكن بهذا القصد. فـ'ما قبل الطبيعة' يجمع كل معاني الـ'ما قبل' التي لا يكفي فيها تصور «الميتافيزيقا» وكأنها فعلا 'ما بعد'، نظرا إلى أن دلالة مقالة الألف الكبرى، تؤسس 'العلم الرئيس' على الأنثروبولوجيا

العضوية لتحديد ملكات المعرفة الإنسانية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية لتحديد وظائف المعرفة الإنسانية، ثم تاريخ تطور المعرفة المتقدمة على ما توصل إليه أرسطو في بحوثه. فيكون الـ'قبلي' عند أرسطو هو الطبيعي والتاريخي، لكأن 'العلم الرئيس' مستقرأ من تحقق ثمرة ملكات الإنسان في التاريخ. فيكونان هما الـ'ما قبل' في الرؤية الأرسطية.

لكن قد لا يكون أرسطو معتبرا ذلك إلا مدخلا أولا، ينتقل منه إلى الـ)ما قبلية(بمعناها السينوي؟ وإبن سينا، في صدر إلهياته[121]، يؤكد أن الميتافيزيقا ليست 'ما بعد الطبيعة'، بل هي 'ما قبل الطبيعة' بمعنييها، المتعلق بقدرات الإنسان العضوية، وبتوزيع العمل الاجتماعي لسد الحاجات، فضلا عن كونها ليست 'ما بعد التاريخ'، بل هي 'ما قبل التاريخ' كذلك.

وهو معنى كونها موجودة في العناية، قبل وجودها في الطبيعة. وكل ما أبدعه بعد ذلك، وخاصة ثورة الفصل بين الماهية والوجود، وثورة قيام المعاني الكلية في العناية الإلهية قبل القيام في الطبيعة، كل ذلك مرده إلى هذا الانقلاب من 'ما بعد الطبيعة' إلى 'ما قبل الطبيعة'. لكن 'ما قبل'، لا يمكن أن تفيد علاقة بين وجودين فحسب، وإلا لكانت بالمعنى الأفلاطوني، وجود المثل ووجود النسخ التي تشارك فيها، بصورة مبهمة. هو إذن، بمعنى العلاقة بين علمين أيضا. علم 'قبلي' وعلم 'بعدي' لمعرفة الوجود في محليه، في العناية الربانية وفي الإدراك الإنساني، بحيث تكون المطابقة بين الوجودين المطابقين من عنايتين ربانية وإنسانية، بديلا من العلاقة بين وجودين 'مثالي' و'طبيعي' بالمعنى الأفلاطوني.

وإذن، فالقصد الذي مثل الدافع الحقيقي لبداية النقد، هو التطابق المزعوم بين العلمين الإلاهي والإنساني، أي أن 'ما قبل علم الطبيعة' في العناية الربانية يصبح مطابقا لما قبل علمها في الوعي الإنساني، إذاكان علم الإنسان مطابقا لها، مطابقتها للعلم الرباني. فتكون العلاقة، علاقة بين نوعين من العلم إلهي وإنساني، وليست علاقة بين موضوعين فحسب، أي بين موضوع من طبيعة معرفية وموضوع من طبيعة أخرى، طبيعة وجودية، كلاهما واحد في العناية الربانية وفي العلم الإنساني.

وهذا أمر مستحيل التصور، أرسطيا، لأن الرب في الميتافيزيقا، لا يعلم غير ذاته، ولا معنى لـ)القبلي' و'البعدي' في هذه الحالة (مقالة اللام)[122]. والمعلوم، أن

إبن سينا صريح بأنه لا يقول بالمثل المفارقة، بالمعنى الأفلاطوني. والمعلوم أن الرب أو النوس الإلهي محرك أول لا يُعنى بالعالم أصلا. ومن ثم، فالمقابلة بين 'ما قبل' و'ما بعد'، ليست قولا بالمقابلة الأفلاطونية بين عالم المثل وعالم الحس، بل هي تُعِد للمقابلة بين 'العلم القبلي' و'العلم البعدي'. ولكن 'القبلي' و'البعدي'، نسبة إلى صاحب العناية. وتنسب العناية، في مؤلف إبن سينا، إلى الله، المختلف جوهريا عن ربوبية المحرك الأول عند أرسطو.

فالربوبية من المنظور الأرسطي، أي المحرك الذي لا يتحرك، لا علاقة لها بغيرها. ولا معنى حينئذ للكلام على العناية من المنظور الأرسطي. وذلك، هو مناط النقد كله في المرحلة النقدية العربية، النقد الموجه إلى المطابقة التي تفترض التطابق بين العلمين الرباني والإنساني. فقد يُقبل ما يقوله إبن سينا، بالنسبة إلى علم الله، لأنه محيط ومعتن بالعالم، لكنه ممتنع بالنسبة إلى علم الإنسان. فينتج من ثم، مشكل التمييز بين العلم المحيط والعلم غير المحيط. وبيّن أن المسألتين مختلفتان اختلافا جوهريا. فالأولى، مسألة إبستمولوجية، للتمييز بين نوعين من نظرية المعرفة، قائلة بالمطابقة ونافية لها. والثانية، مسألة أنطولوجية، للتمييز بين نوعين من نظرية الوجود المثالي والحسي.

ويبدو، أن إبن سينا، قد فُهم وكأنه يميل إلى الرؤية الأفلاطونية، فيرد عمله إلى القراءة الأفلوطينية[123]، توحيدا بين أفلاطون وأرسطو، رغم كونه صريح النفي للمُثل المفارقة. وحله المعتمد على نظرية الوجود في العناية، هو ما كان موضوع النقد الذي مثل الثمرة الأساسية لانقلابه، النقد الذي يرفض المطابقة. فنكتشف بذلك، الإشكالين الفلسفيين اللذين يمهدان إلى النفاذ إلى بنية الميتافيزيقا العميقة، ذات الصلة بالمنعرجين. والإشكال الأول، هو إشكالية الوصل بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود، من منطلق فهم الثانية بمحاولة ردها إلى الأولى، وهي مسألة إبستمو-أنطولوجية. والإشكال الثاني، هو إشكالية الوصل بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة ونظرية القيمة ونظرية العمل، من منطلق فهم يعكس عملية الرد، وهي مسألة أنطو-إبستمولوجية.

10: مراحل تلقي المسلمين للميتافيزيقا

لابد إذن من تدقيق مراحل تلقي «الميتافيزيقا» في الفلسفة العربية الإسلامية، مراحله التي أدت إلى الانقلاب السينوي، ومراحل تلقيها في الفلسفة الأوروبية المسيحية التي أدت إلى الانقلاب الديكارتي، لندرك أهمية انتخاب هذا النص للترجمة إلى العربية. فالهدف هو، كما أسلفت، تحقيق ثمرتين. دلالة أولاهما، حصول ما حصل في حضارة المسلمين بعملية ترجمة الفلسفة اليونانية. ودلالة ثانيتهما، تأسيس شروط جبر الكسر بين ماضي فكرنا الفلسفي وحاضره، بعملية تجاوز الجمود الذي حال دون الثمرة الممكنة للنقد.

وبذلك نصل الموقف النقدي المبدع، المطلوب لفهم ما حصل في الماضي من خلال العلاقة بالفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، وما يحصل في الحاضر من خلال العلاقة بالفلسفة الهيجلية والماركسية. وطبعا فالوصل في المستقبل هو الأهم، لأن الهدف هو تيسير الاستئناف المبدع، الاستئناف المشروط بالتخلص من التلقي الدغمائي الذي يتصور أصحابه، هذه المدارس الفكرية غاية مطلقة، لا يمكن مخالفتها فضلا عن تجاوزها. بل شرطه، إعادة النظر في المشترك بين الفلسفي والديني، من منطلق العلاقة بسؤاليهما الأساسيين، اللذين يكون البحث عن جوابهما، هو المعين الذي لا ينضب لكل فكر فلسفي مبدع.

لماذا يوجد شيء، بدل لا شيء؟ والمقابلة بينهما هي جوابهما، بالتخلق الطبيعي أو بالخلق الإلهي. وغالبا ما يكون الأول أساس الالحاد، ويكون الثاني أساس الإيمان. وهما في الحقيقة، من نفس الدرجة الاستدلالية، إذ ليس يوجد دليل يقبله العقل على التخلق الطبيعي. فيكون، مثله مثل عدم وجود دليل عقلي، للخلق الإلهي. كلاهما، عقد لا دليل عليه.

ولماذا ما يوجد يكون على ما هو عليه، بدل غيره من لا متناهي الممكن؟ والمقابلة بينهما، هي جوابهما، بالضرورة الطبيعية أو بالاختيار الإلهي. وهما من جنس الاولين، من حيث الدرجة الاستدلالية. إذ لا شيء يثبت، أن ما عليه الموجود، ضروري أو اختياري.

فيكون المشكل في الحالتين، ذا علاقة بجذر عميق في كيان الإنسان الإدراكي. فما الذي يجعل الإنسان 'مُوجِّها'، قادرا على تصور الوجود من الإمكان، وليس من

الضرورة، وكيفِ الموجود مثله؟ وما الذي يجعل الإنسان قادرا على المقابلة بين الممكن والممتنع، إما بردهما إلى الاضطرار الطبيعي، أو إلى الاختيار الإلهي؟ ذلك أن السؤالين مشروطان بالتوجيه، وإلا لما طرحا. والجوابان عند التحليل الدقيق، لا يختلفان إلا اختلافا لفظيا، لأن الحرية المطلقة دينيا والضرورة المطلقة فلسفيا، متساويتان. فهذه تقتضي مفهوما، يناقض مبدأ التعليل فيها ـ كاوزا سوي causa sui ـ أو علة ذاتها. وتلك، مصادرة على المطلوب. فيكون الأمر، وكأن الإنسان ليس له جواب، إلا التسليم بأن الأمر هو كما هو. ولا تفسير لديه لبدايته، ولا دليل له على بقائه على ما هو عليه.

وهكذا نصل إلى دلالة التعامل مع «الميتافيزيقا»، في الثقافة العربية الإسلامية وفي كل ثقافة صارت مبدعة، لعلاج السؤالين المؤسسين للفكر عامة، والفلسفي خاصة. وهو تعامل، مر بعدة مراحل، هي التي جعلتها تصل إلى البنية العميقة، التي بمقتضاها نقلها إبن سينا من منزلة 'ما بعد الطبيعة' إلى منزلة 'ما قبل الطبيعة'، فوضع نظرية الوجود في العناية، والفصل بين الماهية والوجود. وتلك هي بداية أول ثورة ميتافيزيقية، فكان نقدها في القسم المنسي من الفلسفة العربية الإسلامية، رغم كونه النقد الذي يمثل ثورة ثانية، هي بداية تجاوز الـ'إبستمولوجيا' القائلة بـ'النظر المحيط' والـ'أكسيولوجيا' القائلة بـ'العمل التام'، في الفكر القديم.

فالمرحلة الأولى، هي البداية الفعلية للفلسفة. وهي المرحلة، التي يمكن أن نزعم أنها قد جعلتها ناطقة بالعربية، نطقا جعل العربية فيها، أصلا للمنعرج الأول. صحيح أن لغة أخرى هي السريانية، توسطت بينها وبين اليونانية، وعلى أصحابها اعتمدت الترجمات الأولى. لكن، توسطها بين اليونانية والعربية، لم يثمر إنتاجا فلسفيا عالميا، مثلها مثل العبرية لاحقا في توسطها بين العربية واللاتينية.

والمرحلة الثانية، هي تحوّل اللغة العربية بديلا من اللغة اليونانية، في تعلم علوم اليونان، في الشرق وفي الغرب على حد سواء، بعد أن نُقل أغلبها وأهمها إلى العربية. فلم يعد من ثم، بالوسع التغاضي عن قرون الفلسفة العربية العشرة، ما يذكر منها، وخاصة ما يهمل في الفكر الحديث، إلى حدود الإحياء الألماني، الذي جعل نفي هيجل لدور الفلسفة العربية، يكذّبه نفيه للقطيعة الكنطية، التي أظهرت أهمية ما يهمل من الفكر الفلسفي العربي، بدعوى أنه ليس فكر فلاسفة بالمعنى التقليدي لإسم الفيلسوف.

والمرحلة الثالثة، هي بداية الثورة الأولى أو عمل إبن سينا. وهي ما أدت إليه إعادة مضمون «الميتافيزيقا» في فلسفة إبن سينا، ونقلها من 'ما بعد الطبيعة' إلى 'ما قبل الطبيعة'. وقد سبق إبن رشد، إلى نفي أهميته، في تهافت التهافت، حيث أرجع ثورة إبن سينا هذه، إلى قصور فلسفي، علته تأثير علم الكلام غير العلمي. وظل الفكر العربي الحديث، متأثرا بقراءات، تحمّل الغزالي مسؤولية الحرب على الفلسفة، ومسؤولية الانحطاط الفكري. ومن ثم، إهمال هذا الفكر العربي للمدرسة النقدية، وعدم فهم طبيعة الثورة التي تمثلها.

والمرحلة الأخيرة، هي بداية الثورة النقدية، وشروع المدرسة النقدية في استخراج مفروضات التأويل السينوي،. ومنها مفارقاته المترتبة على القول بالوجود في العناية، والفصل بين الماهية والوجود، ما تطلب من ضرورة إعادة النظر في نظرية المعرفة ونظرية القيمة، نفيا للإحاطة إبستمولوجيا والتمام أكسيولوجيا. وهذه، هي ثورة المدرسة النقدية التي أُهملت. وقد ترددت البداية عند الغزالي، ثم استقرت، في النظر عند إبن تيمية، وفي العمل عند إبن خلدون. وما تقدم على انقلاب إبن سينا، وثمرته في المدرسة النقدية، بخلاف المشهور في قصة ما يدين به للفارابي وأفلوطين، لم يكن بعد قد أحاط بما وراء مضمونها، إذا صح أن كتاب الحروف الذي بين أيدينا، هو ما يقصده إبن سينا في القصة التي تنسب إليه حول دور الحروف في إخراجه من حيرته، لعجزه عن فهم كتاب «الميتافيزيقا».

والمرحلة الأخيرة هذه، لم تثمر بسبب هذا الإهمال، رغم المرحلة الأولى، التي مثلت بداية النهاية الفعلية للفلسفة في شكلها القديم. فما سيأتي بعدها، وخاصة مع إبن تيمية وإبن خلدون، كان في قطيعة تامة مع أساس الفلسفة القديمة الأرسطي، لكونه ينبني على ما يترتب على أساسها السينوي، رغم المحافظة على الجهاز الاصطلاحي القديم الذي تغيرت دلالاته. فلم يعد بالوسع القول بالمطابقة والإحاطة في النظر وبالتمام في العمل. ونفي المطابقة والإحاطة في النظر ثورة إبستمولوجية، ونفي التمام في العمل ثورة أكسيولوجية.

وقد سبق أن حاولت، في كتابي «حول منزلة الرياضيات عند أرسطو»[124] البحث، في «الميتافيزيقا» ودور مقارنة أرسطية أهملها البحث الفلسفي، في تحديد البنية العميقة لـ)ما بعد الطبيعة(، أعني مقارنتها بـ)الرياضيات الكلية'، في إطار الإحياء الألماني للفلسفة الأرسطية، وفي العلاقة بالخصومة الهيجلية الكنطية.

فحسب رأيي، وكما سبق أن بينته في «منزلة الرياضيات»[125]، يمكن اعتبار فهم هذه العلاقة وحضورها في أعمال أرسطو، مساعدا على فهم ما حصل في 'المدرسة العربية النقدية'، باعتباره موقفا ينطلق من الانقلاب السينوي، فآل في الغاية إلى رؤية ممتنعة الحصول من نقيضها الأرسطي. وهي من ثم، أقرب إلى الوصل بالفكر الذي يتجاوز النقد الهيجلي لكنط، بالعودة إلى كنط.

لكن هذه العودة، الرافضة للمطابقة المعرفية في النظر وللتمام القيمي في العمل، يمكن أن نجد لها وجها من الحضور، حتى في المشروع الأرسطي، إذا لم نهمل المدخل الثاني الذي بينته، من خلال إظهار أهمية المسائل المتعلقة بـ›الشكوك[126]، والتي قد تغلب المعنى الثاني، لتقديمها في علاج تلك الشكوك. فيكون هذا العلاج، هو المحدد لشكل المشروع النهائي، ولا يستثني مع ذلك وجود فكرة المشروع.

وهذا المعنى العميق، الذي ظل مخفيا في مشروع أرسطو، وهو الأهم، تعيّن بقياسه في «الميتافيزيقا» بحثا في مجال الوجود عن حل مشكل تجاوز مبدأ 'عدم تواصل الأجناس الوجودية'، على حل مشكل مبدأ 'عدم تواصل الأجناس الرياضية' في 'الرياضيات الكلية' لتجاوز مبدأ 'عدم تواصل المنفصل والمتصل'.

فهذه هي الأطروحة، التي بنيت عليها إشكالية 'منزلة الرياضيات في العلوم الأرسطية'. وهو ما يعني، أن أرسطو يعتبر موضوع 'الميتافيزيقا' في مشروعه الباحث عن ‹العلم الرئيس›، من جنس موضوع 'الرياضيات الكلية' في مشروع الرياضيين، كما تعين لاحقا في كتاب اقليدس مقالته الخامسة، لان هذه المسألة سابقة عن مصنفه لورودها في الميتافيزيقا[127]. فقد عامل 'الوجود'، وكأن ما بين 'الموجودات' من آصرة وجودية، جنيس ما بين 'العدد' ('المنفصل') و'المقدار' ('المتصل') من آصرة رياضية. فيكون موضوع العلم الذي تطلبه 'الميتافيزيقا'، من جنس الآصرة الرياضية، في الموضوع الذي تطلبه 'الرياضيات الكلية'. ويكون 'الوجود'، فيه 'كليات وجودية'، تناظر ما في 'الرياضي' من 'كليات رياضية'، جمعا في الحالتين بين ظاهرتين لا تقبلان الرد إحداهما إلى الثانية، من دون حسم أعوص مشكل في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة، مشكل اللامتناهي. ففي الرياضيات المشكل هو، 'اللامتناهي' الرياضي، أو 'الوصل بين العدد والمقدار' أو بين 'المنفصل' و'المتصل'.

وفي 'الميتافيزيقيات' المشكل شبيه به، وهو مشكل 'اللامتناهي الوجودي'، او 'الوصل بين نوعي الموجود'، أي بين 'الجوهر' و'العرض'[128].

فيكون المشروع الأرسطي، هو البحث في شروط انطباق 'قوانين المنطق'، وقابليتها لأن تكون مطابقة لـ'قوانين الوجود'. والنقد أثبت استحالة ذلك، لأن 'الصورة المنطقية' من جنس 'الصورة الرياضية'، وهي بحاجة إلى 'الاحتكام إلى التجربة'، لتكون معبرة عن 'عادة المضمون' بتجاوز التقدير الذهني إلى الوجود الفعلي في التجربة خارج الذهن[129].

والمعلوم أن أرسطو، والفلسفة إلى حدود المدرسة النقدية العربية عندنا، والمدرسة الكنطية في الغرب، كانت تميل إلى الجواب بنعم، بمعنى أنها تعتبر 'قوانين المنطق الأرسطي' الثلاثة ('الهوية' و'عدم التناقض' و'الثالث المرفوع')، هي عين 'قوانين الوجود'. وهو معنى قولها بالمطابقة، التي تتضمن معنى الإحاطة.

لكن الجواب الفلسفي، الذي تبناه 'الدين' أولا، ثم تلته 'الفلسفة الحديثة' ثانيا، هو امتناع الجزم بالمطابقة المعرفية في النظر لاستحالة الإحاطة العلمية، وامتناع الكمال القيمي في العمل لاستحالة التمام العملي. لا يمكن أن نزعم العلم المحيط ولا العمل التام لأي إنسان، مهما بدا له من نفاذ إلى أعماق الأشياء وقوانينها المتناسبة مع أدوات إدراكه لمقوماتها. ومن ثم، فـ'قوانين المنطق' المعلومة قبليا غير 'قوانين الوجود' المجهولة، وما نعلمه منها يكون بعديا، وهي بالضرورة متعددة، بتعدد الغاية منها في عملية البحث عن التناظر بين 'القول' و'المقول' في الخطاب العلمي والقيمي. وهي حاكمة في لغتنا وعبارتنا عما ندركه، وليست حاكمة للوجود في ذاته. فيكون القصد بـ'الميتافيزيقا'، في الرؤية الغاية منها أي تأسيس التحليلات الثواني، وصلا بين المنطق الصوري والمنطق المادي بافتراض التطابق بين الادراك العقلي والمدرك الوجودي.

11: ثمرتا الترجمة العربية

ولنشرع الآن، في الكلام على جوهر إشكال «الميتافيزيقا» الخفي، بمنظور يحمل محمل الجد، المقارنة بين ما تتصدى إليه في مسألة العلاقة بين 'الموجود' و'الوجود'، وما تتصدى إليه 'الرياضيات الكلية' في مسألة العلاقة بين 'المنفصل'

و'المتصل' من موضوعي فرعي علمها، أي علم 'العدد' وعلم 'الهندسة' وتطبيقاتهما في العلوم الطبيعية خاصة.

فالكلام، الذي يقدمه النقد التيمي حول الخلط بين علم (التقدير الذهني) الذي يكون برهانيا، وعلم (الموجود الفعلي) الذي لا يمكن أن يكون برهانيا، بل هو استقرائي حتما إذا كان علما بعادات الأشياء خارج الذهن، أمر يمكن اعتباره ذا صلة بهذه المسألة في 'الرياضيات' عامة، و'الكلية' منها خاصة. فالخلط بين 'الوجود' في 'العناية الإلهية'، عند إبن سينا، الوجود الذي لا يمكن أن يطابقه الوجود في العناية الإنسانية أو التقدير الذهني: هو منطلق النقد.

ومن ثم فالمشكل مداره، ما يؤدي إليه من القول بـ'المطابقتين'، القول الذي يضمر المطابقة مع 'الوجود' في 'العناية الإنسانية'، أي المقدرات الذهنية، عند إبن تيمية وإبن خلدون، بمعنى رد الوجود إلى الإدراك بتوسط الخلط بين العناية في علم الله والتقدير الذهني في علم الإنسان. ومن هنا نفيهما للمطابقة في النظر والتمام في العمل، لأن معرفة 'الوجود' لا ترد إلى 'الإدراك' الإنساني[130]، والعمل بالقيم لا يرد إلى الإرادة.

فنعود بذلك، إلى ما حاولت بيانه في كتاب «منزلة الرياضيات في علم أرسطو»[131]. فقد اعتمدت خاصة، على قياس البحث في 'الميتافيزيقا'، على البحث في 'الرياضيات الكلية' التي تصل بين 'المتصل' و'المنفصل' من موضوعاتها، لعلاج نوعي 'اللاتناهي'، 'الرياضي' و'الوجودي'. فأرسطو، يقيس 'الميتافيزيقا' التي تبحث في الجمع بين معاني الوجود، على 'الرياضيات الكلية' التي بحثت في الجمع بين 'المتصل' و'المنفصل' وتطبيقاتهما.

علينا أن نحدد طبيعة الحل وما يترتب عليه، لفهم أهم إشكاليات 'الميتافيزيقا' من منطلق هذا القياس، الذي لم يذهب فيه أرسطو إلى غايته التي بقيت ضمنية.

إذا كانت 'الرياضيات الكلية'، تبحث عما يمكّن من المشترك بين رياضيات 'المتصل' ('الهندسة') ورياضيات 'المنفصل' ('العدد')، وتطبيقاتهما في غيرهما من العلوم الطبيعية خاصة وحتى الإنسانية، وتعالج من ثم، إشكالية العلاقة بين نوعين من 'اللامتناهي الرياضي' في صورتيه، الماثلة في موضوع 'علم العدد' والماثلة في موضوع 'علم الهندسة'، وتطبيقاتهما المشتركة، فإن قياس 'الميتافيزيقا' عليها،

يعني أنه يوجد ما يشبههما، مشتركا يوحد بين نوعي موضوعات هذا العلم، الذي يطلبه أرسطو ودلالتهما المتنوعة . فيكون أحد النوعين، نظير موضوع علم الهندسة، ويكون الثاني نظير علم العدد وتكون تطبيقاتهما مناظرة للتطبيقات الرياضيات الكلية. ومن ثم، فـ'الميتافيزيقا' تعالج إشكالية العلاقة بين نوعين من اللاتناهي الوجودي في صورتيه، الماثلة في صورة الموجودات المجرد منها والماثلة في مادتها المعينة لها، علاج الرياضيات الكلية العلاقة بين نوعين من اللاتناهي الرياضي في صورتيه المجردة نظريا والمعينة تطبيقيا.

فما هما هذان الأمران من نوعي موضوعي علم الوجود، المناظران للمشترك بين نوعي موضوعي علم الرياضيات الكلية؟

في محاولة الجواب عن هذا السؤال، صنفت الشكوك إلى صنفين. أولهما، شكوك تتعلق بـ'نظرية المعرفة'، التي تدرس 'الموجودات'. وثانيهما، شكوك تتعلق بـ'نظرية الوجود' وراء نظرية المعرفة بالموجودات. وكل منهما يقبل الترجمة التي تراوح بين علاقة المعرفة بالوجود في الاتجاهين المتقابلين، من الموجود إلى الوجود ومن الوجود إلى الموجود. ومن ثم شكوك تقبل الترجمة إلى إشكالية رد 'الوجود' إلى 'المعرفة'، أي جعل الوجود منحصرا في 'الإدراك الإنساني' لـ'الموجود'، بالإضافة إلى شكوك تقبل الترجمة إلى إشكالية رد 'معرفة الموجود' إلى 'الوجود'، بما يجعل معرفة الموجود 'محيطة' بالوجود وما عداها عدم.

وكل النقد الهيدجري[132] لـ'الميتافيزيقا'، يرد إلى بعدي الإشكالية الأخيرين. وإذن، فحضور أصل الإشكالية، التي تقابل بين الموقفين والخيارين في بحث أرسطو، ثابت في قائمة الشكوك، عند تجاوز ظاهر أسئلة أرسطو، في «مقالة حرف الألف الكبرى»، إلى باطنها، في «مقالة حرف الباء» وقائمة الشكوك. قراءة هيدجر النقدية، لتاريخ الفلسفة الغربية، تُفهم بهذا المعيار. فالأمر الأعمق الذي يجعل هذين الردين اللذين سادا فمكنا من عدم الفصل بين الـ'أنتيك' Ontisch والـ)أنطولوجيك' Ontologisch، هو ما بقي خفيا من البنية العميقة لـ'الميتافيزيقا الأرسطية'، وحاول هيدجر تجليته في كلامه عليها، بوصفها علة 'نسيان الوجود'، خاصة في مقالة «النصيب من المصير=المويرا»[133] ومقالة «ما الميتافيزيقا»[134].

فهذا الخفي، هو محاولته تعريف ’الميتافيزيقا‘ بالقياس إلى ’الرياضيات الكلية‘. فما الذي يعنيه أرسطو، بمقارنة البحث الميتافيزيقي، في ’فلسفة الوجود‘، بالبحث الرياضي في ’الرياضيات الكلية‘؟ ماذا يعني، اعتبار ’الميتافيزيقا‘ مثل ’الرياضيات الكلية‘؟ إذا كانت الرياضيات الكلية، تهدف إلى الوصل بين نوعي الرياضيات المتعلقة بـ’المنفصل‘ (’العدد‘) والمتعلقة بـ’المتصل‘ (’الهندسة‘) وتطبيقاتهما، فما الذي يناظرهما في ’الوجود‘، ويكون هدف ’الميتافيزيقا‘ وتطبيقاهما ووصله؟

يبدو أن أرسطو، اعتبر الوصل بين ’مبادئ المنطق‘ و’مبادئ الوجود‘، يجعل ’الميتافيزيقا‘ مناظرة لـ’الرياضيات الكلية‘، التي تحقق الوصل بين ’مبادئ المنفصل الوجودي‘ (’الموجودات‘) و’مبادئ المتصل الوجودي‘ (’الوجودات‘) وتطبيقاتهما. فهل، ’مبادئ المنطق‘ و’مبادئ الوجود‘، تشترك في شيء، يؤدي دورا شبيها بدور مبادئ ’الرياضيات الكلية‘، أعني الوصل بين ’المنفصل‘ و’المتصل‘ وتطبيقاتهما؟ وما المقصود، بـ’المنفصل في الموجود‘ و’المتصل في الوجود‘؟ وما الوصلة بين ’الموجود‘ و’الوجود‘ في ’الوجوديات‘، التي تشبه الوصلة في ’الرياضيات‘ بين ’المنفصل‘ و’المتصل‘؟

سأفترض، فرضية عمل، أن ’نظرية المعرفة‘ في الميتافيزيقا الأرسطية متعلقة بمقومات ’علم المنفصل‘ (’الموجود‘)، و’نظرية الوجود‘ بمقومات ’علم المتصل‘ (’الوجود‘) فيها، بمعنى أن علاقة ’العلم‘ بموضوعه، علاقة مضاعفة. إذ هي علاقة، بين ’انفصاله عن الوجود‘ ليكون ’موجودا‘ ينتأ على أرضية الوجود بارزا بانفصاله، و’اتصاله بالوجود‘ ليكون ’وجودا‘ منتظما فيه[135]. وهو ما يحاول هيدجر صوغه بعبارة، ’ازدواج الوجود والموجود‘، "Die Zwiefalt von Sein und Seiendem"، باعتبار الأول الأرضية التي تضفي المعنى على الثاني بما يشبه التأويل الوجودي[136].

فما العلم الجامع بين الوجهين أو تعدد المزدوج، وهو الذي يكون جنيس جمع ’الرياضيات الكلية‘ بين ’العدد‘ و’الهندسة‘؟ إذا كانت ’الرياضيات الكلية‘ تبحث في ’الوصل‘ بين ’المنفصل‘ و’المتصل‘، فهي تصطدم بإشكالية الـ’لامُنطق‘، أو ’الأصم‘، وتفتح الباب لاكتشاف الفرق بين اللاتناهيين في ’العدد الطبيعي‘ القابل للعد و’العدد الحقيقي‘ غير القابل للعد. فهل الوصل بين ’انفصال الموجود‘ عن ’الوجود‘، و’اتصاله‘ به، يقبلان وصلا جنيسا لـ’الوصل‘ بين ’العددي المنفصل‘ و’الهندسي المتصل‘ بين ما يقبل العد من اللاتناهي وما لا يقبله بلغة لم تكن معلومة

في عصر أرسطو، في 'الرياضيات الكلية'؟ فبماذا تصطدم المحاولة؟ وماذا يمكن أن يكون نظيرا في 'الوجوديات' لهذا الإشكال في 'الرياضيات'؟ وماذا يمكن أن يكون نظير 'الأصم'، في علاقة 'معرفة الموجود' بـ'معرفة الوجود'، في هذه الحالة؟

فهل تكون 'الميتافيزيقا' معتمدة على حل[137]، يمكّن من التغلب على إشكالية هذا الوصل، بين 'الموجود' و'الوجود'، من جنس حل «المقالة الخامسة»[138] من كتاب إقليدس استعمالا[139] لـ'التناسب' أداة للتغلب على إشكالية الوصل بين 'المتصل' و'المنفصل' في الرياضيات؟ والمعلوم أن أرسطو يستعمل التناسب في حل الكثير من مشاكل جل علومه، وخاصة في الاخلاق والسياسة والأدب، وطبعا في علاقة مبادئ الموجود والوجود موضوع العلم الرئيس.

وإذا كانت من جنس 'حساب التناسب'، واستعمال التناسب بين المنفصل و'المتصل' أداة لعلاج إشكالية 'الأصم' كما حصل في نظرية إقليدس، إذ كانت الهندسة من زمن أرسطو أداة لما صرنا نستعمل بديلا منه الجبر، فإن الحل يكون الانتقال من الهندسة أداة للجبر إلى الجبر أداة للهندسة، الثورة التي تنسب إلى ديكارت، فكيف يكون ذلك؟

إذا افترضنا، أن 'المعرفة' تتعين في 'اللغة' التي تقول 'علم الموجود'، وتريد أن تقول 'علم الوجود'، فهي إذن، تصطدم بإشكالية العلاقة بين 'علم المنفصل'، أي 'الموجود'، و'علم المتصل'، أي 'الوجود'، في علاقة اللغة بما تقوله لتكون 'اللغة' المعبرة عنهما. فماذا يمكن أن يكون 'الأصم'، في 'المرجعية' التي يدل عليها 'القول'؟ وتلك، علة الإشكال في 'نظرية المقولات'، ومبدأ 'عدم تواصل الأجناس. وكيف تتم العبارة عنه إذا كان لا يقبل الرد إلى 'المنطق'؟

فـ'الموجودات المتعينة' كائنات 'منفصلة' وليست 'متصلة'، لكنها لا تتضح دلالتها إلا بالوصل مع الوجود المحيط بها، ما يجعله الأرضية التي ينتأ عليها الموجود. ولذلك غالبا ما تسمى في الفلسفة القديمة 'وحدة الموجود' العيني، 'الوحدة العددية' في مقابل 'تعدد الأنواع' و'تعدد الأجناس' في علم لا يستطيع تجاوز النوع إلى العدد. وإذن، فـ'المتصل' هو 'الوجود'، إذا سلمنا بأن الموجود هم المنفصل. فهل معنى ذلك، أن 'العلم' لا يمكن أن يقول 'الوجود'، إلا بالوقوع

في خطإ رده إلى 'الموجود'؟ ويكون معنى تعدد 'دلالات الوجود'، أو 'التناسب الوجودي' بحسب 'المقولات الوجودية' التي تصنف بها 'الموجودات'، هو الحل؟

12: المقولية العلمية وعدم التناسب الوجودي والرياضي

ولنقلب المسألة لنر وجهها الثاني. ماذا يستطيع العلم أن يقوله عن 'الموجود' ومنه؟ وماذا لا يمكنه قوله عنه ومنه؟ فيكون ما لا يستطيع قوله، ممثلا لـ'الوجود' الذي لا ينقال بلغة 'الميتافيزيقا'، وكأنه هو الأصم بالقياس إلى الرياضي، فنحتاج إلى الرياضيات الكلية ليصبح مُنطقا؟ فالمعلوم أن العلم، حتى عند أرسطو، لا يستطيع قول 'العيني'[140] رغم أنه هو موضوعه الرئيس لكونه هو الجوهر الأول، بل هو يكتفي بـ'الكلي' الذي يعتبر مشتركا بين الأعيان، الكلي الذي تمثله الجواهر الثواني.

وشرط تعين العيني المتفرد هو أعراضه غير القابلة للحصر، لأن الأعراض الذاتية نوعية وليست عددية، أي إنها تتعلق بالنوع وليس بالفرد. ومن ثم، فـ'العلم' يقتصر على 'الكليات' التي يتألف منها الحد المحدوس دون دليل وعلى الأعراض الذاتية المستنتجة من الحد، وتبقى الاعراض العامة اللامتناهية عصية عن الحصر. والكليات التي يتألف منها حد الماهيات أو الجواهر الثواني التي يتألف منها حد الماهية، ليس فيها علم 'استدلالي' (ديانويتك dianoetic)، بل هي تدرك مباشرة علما بـ'الحدس' (نويتيك noetic)؟

فهل يكون ما لا يمكن للعلم حصره في هذه الحالة، هو لا تناهي الأعراض اللاذاتية، وإليها يُرد ما يعسر علمه في الموجود العيني، الذي لا يقوله الكلي لأنه ليس متناهيا، ويكون ما به يحصل تعين الموجود غير قابل للحصر وغير قابل للقول العلمي[141]؟

هل تنقلب العلاقة، فيكون العلم الذي يقول الموجود، لا يستطيع أن يقول علة تعينه، بل هو يقول الكلي المشترك بين الموجودات، التي تنتسب إلى جنس عال واحد، أو مقولة واحدة؟ وعندئذ نكتشف المشكل، وله اسم شهير في الفلسفة القديمة بمصطلح أرسطو، إنه مبدأ عدم تواصل الأجناس في الوجوديات. وهو العقبة، التي تشبه مبدأ عدم تواصل المنفصل والمتصل في الرياضيات. والتواصل، في الحالتين، يصطدم بمفهوم اللاتناهي. فيكون المشكل، في الحالتين، هو كيف

نعلم اللامتناهي. ومن هنا أهمية إشكالية علم العيني وما أدى إليه نفي علم الجزئي عن علم الله[142].

فكان تحديد أجناس الوجود، بالتناسب وليس بالتواطؤ[143]، أي بعدم وحدة المعنى والدلالة التي هي إضافية إلى الجوهر مقولة أولى والتسع الباقية تُحمل عليها أعراضا لها ذاتية فيكون وجودها إضافيا إلى وجودها. ذلك هو الحل الأرسطي، القابل للمقايسة مع نظرية التناسب، في المقالة الخامسة من رياضيات إقليدس. وبها، أمكن بالبناء الهندسي، علاج مسائل الصمم العددي أو اللامُنطق أي ما لا ينقال بلغة العدد الطبيعي.

أي إن العلم لا يقول الموجود، إلا بتوسط الكلي، ولا يستطيع تجاوز النوع إلى العدد، أي الفردي المتعين من حيث هو موجود، إلا بوصفه منتسبا إلى مجموعة ماصدق المفهوم، المشترك بين أفراد النوع. ويكون الإشكال هو، هل العناصر في هذه النسبة مقومة للمسمى أم هي مقومة للاسم؟ فهل الجزئي المتفرد، أي نتوء الموجود الفردي على أرضية الوجود، نوع من انفصال الموجود في اتصال الوجود؟ فيكون ما به يتفرد، هو لا تناهي اعراضه التي يتميز بها، وهو الأصم الوجودي أي نظير اللامُنطق بلغة الرياضيات، في عصر بحث أرسطو عن العلم السيد، أي 'الميتافيزيقا'، والذي يتطابق مع لاتناهي شروط التعين بالأعراض، التي تميز الأفراد، بما دون الوحدة النوعية ويسمى الوحدة العددية: مثل سقراطية سقراط.

وهل معنى ذلك، أن الكلي الذي يقال به العيني، قولا غير مباشر، يماثل الرياضي الكلي، الذي يصل بين المتصل والمنفصل؟ فتكون المعاني الكلية، مثل الرياضيات الكلية، وتكون الميتافيزيقا هي نظرية الكلي، الذي يقول العيني.

ألا يساعد ذلك، في فهم إشكالية المنزلة الوسطى، التي يعطيها أفلاطون للرياضيات، بين الأعيان الحسية والمثل العقلية، والتي يرفضها أرسطو، لأنه يعتبر المعاني الرياضية، مستمدة بالتجريد من الأعيان؟ وهنا لا بد من التساؤل، عن عدم ترجمة الفلسفة العربية المقالتين الأخيرتين من «الميتافيزيقا» (الميم والنون)، وعدم شرح إبن رشد لهما. وكيف نفهم، إهمال هذين المقالتين، وهما جوهر البحث، في علاقة اللاتناهيين، في صورتهما الوجودية وفي صورتهما الرياضية؟

وبذلك، أجد الخيط الناظم، لوصل المسألة برؤية هيدجر لـ'الميتافيزيقا'، باعتبارها علة نسيان الوجود. فهل الرياضيات الكلية، هي أيضا، من علل نسيان الوجود مثل 'الميتافيزيقا'؟ أم، إن الحل في هذه، لم يكن من جنس الحل في تلك؟ فيكون الأول، مثمرا، والثاني، غير مثمر. أو لعل الحلين غير مثمرين، لأن مآل الرياضي ينحصر حينها في التقني بدل المعرفي، ومآل الميتافيزيقي ينحصر حينها في الأنتيك بدل الأنطولوجيك.

فما هو الوجود المنسي فيها، إذا كان المنسي في العلم، هو ما لا ينحصر من أعراض الموجود، التي هي علة تعينه لينتأ على أرضية الوجود، ذاتا قائمة ومنفصلة عما عداها من الذوات المشار إليها؟ هل 'الميتافيزيقا'، تؤدي وظيفة الرياضيات الكلية، بما توليه للكليات، التي تزعم قادرة على قول المشترك بين الموجود والوجود، قول الرياضيات الكلية المشترك بين المنفصل والمتصل، رغم استحالة قول العينيات، التي تتعين وتتفرد بلا تناهي أعراضها؟ فتكون، حلا ينسى المشكل من أصله، أعني مشكل اللامتناهي الوجودي.

ولهذا الاشكال علاقة بقضية الترجمة عند النقلة إلى اللغة العربية. ففيها، غياب ما يعتبر أول عائق، غياب فعل الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول «آيناي εἱναι»، بخلاف لغة الفلسفة الأولى عند اليونان ولغاتها الموالية في أوروبا، يمكن أن يكون بداية الوعي بالإشكال، بخلاف اللغات التي لم يغب فيها فعل الوجود. ومع ذلك، فهذه اللغات أبقت على إشكالية الخلط بين الأنتيك (علم الموجود المنفصل عن الوجود) والأنطولوجيك (علم الوجود مضفي الدلالة على الموجود)، أي إنها اختارت الرد الأول، فردت معرفة الوجود إلى معرفة الموجود، الرد الذي فسر به هيدجر سيطرة 'الميتافيزيقا' على الفكر الفلسفي، باعتباره صار نسيانا أو إهمالا للوجود.

فيتبين عندئذ، أن معضلة فعل الوجود، قد تكون مُنبهة بعدم وجوده في العربية، وحائلة دون التنبيه بحضوره في اللغات التي عالج أهلها إشكالية الميتافيزيقا، قبل العرب وبعدهم. لكنها، لا تكفي لفهم نسيان الوجود. فغياب فعل الوجود والوصل بين الموضوع والمحمول، يمكن أن يكون بداية للوعي بعدم المطابقة بين الحكم المنطقي والحكم الوجودي. وحضوره، قد يغفل عن هذا التمييز، لتيسير القول بها، لكنه لا يفسر الموقفين.

فهل الحكم المنطقي، حول العلاقة بين الموضوع والمحمول في الأذهان مثلا، حكم وجودي حول العلاقة بين الموضوع والمحمول في الاعيان، فتكون العلاقة في القول مطابقة للعلاقة في الوجود؟ لو كان ذلك كذلك، لاستحال رفع الحكم والاكتفاء بالقضية، دون إثبات أو نفي للوجود. قدرة الإنسان على الحكم في القول ورفعه في الوجود، يثبت أن للحكم بعدين قد يتطابقان، وقد لا يتطابقان. أول الحكمين قولي فحسب، والثاني قولي ووجودي. وهذا هو أساس النصف الأول من الحل السينوي، لأن النصف الثاني منه له علاقة بمعنى العناية، التي تضعنا أمام إشكالية تصور دور الإله الأرسطي ودور الإله السينوي.

فشتان، بين النوس νους المحرك اللامبالي بما يتحرك بمحاكاته والشوق إليه، وبين الله المبدع والحافظ لمعاني المبدعات في عنايته. وإذن، فللمسألة بعدها الديني، بتوسط العلاقة بمفهوم العناية في الحالتين، مسلوبا عند أرسطو[144] ومثبتا عند إبن سينا[145]. فإله أرسطو لا يعنى بشيء غير ذاته، وتأثيره ليس بفعل منه، بل هو فعل الكائنات التي تتشوق إليه، والتي مجرد العلم بها نقص لو نسب إلى الرب المحرك الأول الذي لا يتحرك، لأنه يكون قد عني بغير الكمال والجمال المطلقين.

13: إشكالية العناية الإلهية في الميتافيزيقا

والمعلوم أن هذا الخلاف حول العناية الإلهية جوهري، حتى بين أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون[146] وضع مسألة الموقف من العناية بما يجري في العالم كله في أول أحكام قانونه الجنائي، واعتبر نفيها، من المعاني الثلاثة في نظرية الله، التي يعتبرها من الجرائم التي توجب الحكم فيها بالإعدام على مقترفها: نفي وجود النوس، وعدم العناية بالموجودات، واعتباره مرتشيا مثل البشر بقبول الأضاحي والهدايا.

إبن سينا، إذن، جمع بين الوجهين، وجه قابلية الوجود للقول بالكليات القائمة في العناية، ومشكل فاعلية صاحب العناية بخلاف لا مبالاة المحرك الأول الأرسطي. فمشكلة طبيعة الكليات، التي تشمل الموجود والوجود، تتغلب على إشكالية قولهما جمعا بين المنفصل والمتصل. وعلاقته بمشكل نظرية الله، الذي تمثل عنايته المحل الذي سماه الوجود في العناية، والذي هو شبه مشروع نظام الموجودات، مترابطان في حله. وهو ما نقل الميتافيزيقا من كونها ما بعد الطبيعة إلى كونها ما قبلها.

فتكون العناية، هي الوجود الذي تقوم فيه الماهيات وحقائق الأشياء، قيام أبعاد مشروع الخلق في الوجود العنائي، الذي يليه التعين في الوجود الطبيعي. لكنه، لم يميز بين عناية الله وما يناظرها في الفينومينولوجيا المتعلقة بالعناية الإنسانية أي بما في الأذهان الإنسانية. لكأنه، يجعل العناية فينومينولوجيا إلهية، تناظر عناية الفينومينولوجيا الإنسانية، في قصدية الذات المتعالية، بعد التخلص من الاقتصار على البعد النفسي[147]. حيث إنها، يمكن أن تفكر في المفهوم، مع تعليق الحكم الوجودي، شرط البحث الفينومينولوجي عند هوسرل[148].

وتلك هي العلامة، في اللغة العربية، التي تمكّن من التمييز بين حكم المتكلم بوصفه موقفا قضويا وحال الشيء في ذاته بوصفه مضمون القضية الموضوعي؛ أي إنه لما يقول السماء زرقاء من دون فعل الوجود، لكأنه يقول هذا ما أراه، ولا أزعم أنه حقيقة ما عليه السماء في ذاتها. فيكون غياب الوصلة الوجودية، بين الموضوع والمحمول، دليل رفع الحكم، أو عدم الزعم بأن ما في الأذهان، مطابق لما في الأعيان.

والأصل، هو البحث عن محاكاة محاولة علاج 'قول الوجود'، من خلال 'قول الموجود' في النظر، و'قول النشود'، من خلال 'قول المنشود' في العمل. فـ'الموجود' ينتأ على أرضية الوجود بتعينه كمعرفة عينية، والمنشود ينتأ على أرضية النشود بتعينه كإرادة عينية. والمشكل الذي يعنينا، تبين خاصة في الترجمة العربية التي بدأت تنهج النهج اليوناني، من خلال البحث عن الرابطة الوجودية، وهي الوصلة بين المنفصل[149] والمتصل[150]، أي العلاقة بين الذات والصفات. فكيف يرد العلم القديم، المنفصل إلى المتصل، بالتمييز بين المنفصل المؤلف من عناصر محددة كل واحد منها متناه، والمتصل الذي لا يتألف مثله إلى عناصر محددة كل واحد منها متناه فيظن ذلك لا يعني العلم؟

كل ما ينسب إلى المدرسة النقدية العربية، يرد إلى رفض الخلط بين الوجود في العناية الإلهية والوجود في العناية الإنسانية، أو بين العلم الإلهي المحيط والعلم الإنساني المحدود وبين الإرادة الإلهية المطلقة والإرادة الإنسانية النسبية، رغم أن إبن رشد أشار إلى قبلية العلم والإرادة الإلهيين، وبعدية العلم والإرادة الإنسانيين[151]. لكنه لم يستنتج منها ما يجعله يتخلص من القول بالمطابقة بين العلمين والتمام في الإرادتين لكأنه الغى كل وجود للغيب. وتلك هي دلالة رفضه نقد الغزالي، وحتى

دلالة موقفه من تأويل المتشابه، بخلاف ما تنهى عنه الآية السابعة من آل عمران، لاعتقاده بأن الرسوخ في العلم يجعل رد النقلي إلى العقلي بتأويل المتشابه مشروعا فيكون الرسوخ في العلم الإنساني مضاهيا للعلم الإلهي المحيط.

لم يستنتج من ذلك، التخلي عن الخلط بين ثمرتيهما. فأبقى على القول بالمطابقة المعرفية والتمام القيمي، لأنهما من بديهيات الفلسفة القديمة التي ترفضها المدرسة النقدية. فكان ذلك مصدر علاج الغزالي قبله، ثم خاصة علاج إبن تيمية في نظرية المعرفة والعلم، وعلاج إبن خلدون في نظرية القيمة والعمل بعده، علاجهم ثلاثتهم للإشكالية برفض شكلها الذي وضعته الفلسفة القديمة والتي ترد إلى نظرية النوس مبدأ وجوديا ينسب إلى الرب والعقل أداة معرفية تنسب إلى الإنسان.

وقد رد إبن خلدون منطلق النقد إلى قضية شديدة العمق، متصلة بالموقف من المنطق عند انتقاله من طابعه الصوري إلى طابعه المطبق، بسبب رفض المطابقة بينهما. وذلك بسبب عدم تسليم المتكلمين بوجود الكلي الطبيعي معتبرين الكلي مجرد تقدير ذهني لا غير، وعدم تسليمهم بالفرق بين الأعراض العامة والأعراض الذاتية، ومن ثم بعدم التسليم بمطابقة الحدود لحقائق الأشياء، وحصرها في كونها مواضعات إنسانية لتسمية الأشياء، وليست مقومة لها[152].

وتلك، هي بداية النهاية للفلسفة القديمة القائلة بالمطابقة في النظر والتمام في العمل. وبيّن أن العلم يصبح في هذه الحالة غير مكتف بالمقدرات الذهنية التي تعرف بها الأشياء، بل لا بد من اعتماده على البحث عما يصل المتصل بالمنفصل، بحثا لا يتوقف طلبا لما يصل بين المقدرات الذهنية والموجودات الفعلية. وما لا يقبل القول بالمقدرات الذهنية، ليس اللامتناهي في التقدير الذهني، بل اللامتناهي في الوجود العيني، مقابلة بين ما في الأذهان وما في الأعيان، لاستحالة رد الوجود الخارجي إلى ما يدركه الإنسان منه، ومجراه إلى ما يريده الإنسان منه. ولا بد هنا، من مقارنة أساسية، تفهمنا القصد بالمواضعة التي تمكّن من التعامل مع الأشياء، دون أن ترد إليها حقائقها.

فلا وجود، لنسبة بين الكلمة وحقيقة الشيء الوجودية، بل هي تنتسب إلى علاقتها بالتواصل بين البشر في الفضاء العام (أغورا αγορά)، تماما كعدم

نسبة العملة إلى قيمة الشيء الفعلية، بل هي تنتسب إلى علاقتها بالتبادل بين البشر في السوق.

لا توجد، علاقة وجودية تصل بين الكلمة وحقيقة الشيء الذي يقال بها إلا إشارة الكلمة في لغة معينة إلى عادة الشيء، أي النسبة بين قصد المتداولين في التواصل، مثلما أنه لا توجد علاقة وجودية بين العملة في جماعة معينة وقيمة الشيء الذي يقيم بها إلا عادة السوق، أي النسبة بين العرض والطلب في التبادل. فالكلمة والعملة، أمران تواضعيان، لا علاقة لهما بموضوعهما من حيث طبيعتهما، بل هما حامل رمزي يضع فيه الإنسان مضمون وعيه المعرفي الذي يحيل إلى المعنى (بالكلمة في التواصل) وإلى القيمة (بالعملة في التبادل)، في ما يشير إليه بهما إلى الأشياء. وهما إذن، أداتا تواصل وتبادل بين البشر حول ما يدركه من الموجودات في التجربة التداولية ومضمون إرادته القيمية، أداة تبادل بينهم، حول ما يقيمه من الموجودات في السوق.

وبهذا المعنى، يمكن فهم القصد من اعتبار المعاني المجردة أو الكليات، كلها مقدرات ذهنية هي المستوى الأول من العبارة عن الوعي بما يدركه الإنسان من الأشياء، معنى وقيمة، وليست صفات ذاتية للأشياء التي يشار إليها بهما. بل هي صفات مقومة للعبارة عن المدارك الإنسانية، المتغيرة بتغير الاطلاع على «عادات الأشياء»، معرفيا في التواصل، وقيميا في التبادل. وإذن، فكل زعم بمطابقة بينها وبين الأشياء، يرد هذه إلى تلك، لكأن الإدراك محيط بالوجود وليس نسبة بينه وبين الوجود، هي هنا بالجوهر معبرة عما يحصل في الوعي الإنساني بالوجود الذي لا يرد إليه، لأن علاقات الوجود لا متناهية بالتناسب مع الإدراكات التي تتمايز بها الموجودات، إذ تصورناها هي بدورها في صلة به تناسبية.

وهكذا إذن، فاختيار هذه الترجمة الألمانية لـ«ميتافيزيقا» أرسطو يمكن أن يكون بداية الاستئناف النسقي لفلسفة أرسطو من منابعها الاصلية[153]، في علاقة بأهم ثمرات الحوار الفلسفي في المثالية الألمانية، وعلاقته بما بين الديني والفلسفي من إشكاليات، تنتسب إلى بنيتها العميقة. إذ، هي إشكاليات لا تتجلى، قبل الوصل بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ، إيجابا (هيجل) وسلبا (ماركس)، الوصل الذي صار صريحا في العلاقة بين الهيجلية والكنطية في غايتهما، حول نظرية المعرفة والقيمة وصلتها بعلاقة الوجود بالموجود معرفيا والنشود بالمنشود قيميا. وهي تجربة قريبة

منا نرى مفعولها في الفلسفة الحديثة وما بعدها ويمكن أن تقارن معها تجربتنا الحضارية التي صارت بعيدة عنا ويعسر فهمها من دون مقاربة الأزمتين النقديتين. فيكون ذلك مساعدا على استئناف الفكر الفلسفي من منطلقات فلسفية نقدية.

وبذلك، فلكأن الفكر الإنساني، ونحن مسهمون فيه، استأنف القول في ما خاض فيه أفلاطون وأرسطو، لتجاوزه إلى ما سبقه، بالعودة إلى ما قبل سقراط، وما تلاه، بالانتقال إلى الفلسفة الحديثة. لذلك، فالعلة هي أن هذا الاستئناف، في ظرفية تحددها أزمة المثالية الألمانية، يمكّن من النفاذ إلى البنية العميقة، التي ظلت طي الخفاء، بسبب عدم الذهاب إلى الغاية في مبحث المناظرة بين الميتافيزيقا والرياضيات الكلية. وهو المبحث، الذي أشار إليه أرسطو، ولم يذهب إلى غاية إشارته، لكأنه اكتفى بالبحث الأنثروبولوجي العضوي (ما يتميز به الإنسان على الحيوان من قدرات) والأنثروبولوجي الاجتماعي (ما يسد حاجات الإنسان) لمسار البحث، في العلاقة بين علم الموجود وعلم الوجود. ولم يصل ذلك، حتى بدور المحرك الأول في جاذبية تؤول في الغاية إلى النظام الفلكي الرياضي، بوصفه نظام العالم المادي السرمدي فوق القمر، يترتب عليه نظام العالم المادي الكائن والفاسد في ما دونه.

فهذا المبحث، المغيب بصورة عامة، يختلف عما يبدو شبيها به في محاولة أفلوطين، أي الوصل بين المثل الأفلاطونية والصور الأرسطية، بنظرية الفيض مطبقة على العقول المحركة للأفلاك. وهو نفسه، علة تغييب دور المدرسة النقدية العربية، فحال حتما، دون أصل البنية العميقة للإبستيمولوجي (نظرية المعرفة والرياضيات) وللأكسيولوجي (نظرية القيمة والأخلاقيات). ولم تتحدد، طبيعة المشترك بين الفلسفي والديني، التحدد الذي يبين المشترك بين الميتافيزيقي والرياضي الكلي إبستمولوجيا من جهة، وبينه وبين الديني الكلي أكسيولوجيا، تحددا يعيدنا إلى السؤالين المشتركين بين الفلسفة والدين؛ سؤاليهما الدائمين غاية للفلسفي والديني، كما تبينا في مدرسة كنط النقدية غربيا، وفي مدرسة الغزالي النقدية شرقيا. وذلك، رفضا للقول بالمطابقتين، ووضعا لنظرية العالمين، الظاهر والباطن، أو كما ظنهما هيجل وماركس، قابلين للعلاج بالمطابقتين المؤسستين في فلسفة الدين وفي فلسفة التاريخ، إيجابا عند الأول وسلبا عند الثاني.

والسؤال الأول، لماذا يوجد شيء بدلا من لا شيء؟ والسؤال الثاني، لماذا ما يوجد يكون بذلك الكيف دون سواه؟ وهما سؤالان الإجابة عليهما مستحيلة، إلا بما يشبه المصادرة على المطلوب، سواء في الدين أو في الفلسفة. وهو الإطار الفكري، الذي اعتبرُه، مُيسرا لتجاوز الكسر في تاريخ الفكر الفلسفي عامة وفي فكر حضارتنا الفلسفي خاصة. فبه، يمكن اكتشاف التناظر العجيب، في تاريخ الفلسفة، بين دواعي نقد الميتافيزيقا في المرحلة العربية، ودواعي نقدها في العصر الحديث. وهما مختلفان عما يؤدي إليه حل أفلوطين. وكان حل إبن سينا يبقى مردودا إليه، لو اقتصر القول على التسليم بالمطابقة المعرفية والتمام العملي، الذي لم يتجاوزه إلا بما يمكن أن يبقيه في ما حصل من تأثيره في التقابل مع المدرسية التي تمثلها رؤية الفارابي بداية وإبن رشد غاية، ولا يمكن أن تشرح الانتقال من القول بالمطابقة في النظر والتمام في العمل من دون ما حصل في المدرسة النقدية التي أهملت.

وهكذا فرغم كون التناظر بين النقدين لم يوصل إلى نفس الثمرة، بل ولأجل ذلك، كان من المفيد البحث فيه لفهم العوائق التي حالت دون وحدة الثمرة طريقا لتجاوزها والتمكن من الاستئناف المبدع. وليس ذلك بهدف المحاكاة، بل يهدف اكتشاف المشترك الكلي بين تجارب الاستئناف الحضاري. فأزمة المثالية الألمانية أوصلت إلى المدرسة النقدية الألمانية. ومثلها أزمة المثالية العربية التي أوصلت إلى المدرسة النقدية العربية. فيتكرر ذلك دائما في كل تغير كيفي في مسار الفكرين الفلسفي والديني بصورة كونية. وبهذا المعنى فالشكوك الأرسطية في مقالة الباء تعتبر من هذا الجنس وأزمتها من نفس الطبيعة.

14: مضمرات حل التناسب وعلل فشله

وهكذا، فلا بد من البحث في ما بقي ضمنيا في الحل الأرسطي، فحال دون فهم ما وضعه من المبادئ التي تعلل القول بالمطابقة في النظر والتمام في العمل في المنطق وفي البايولوجيا وفي الرياضيات وفي مبدأ عدم تواصل الأجناس أي بكلمة في أساس لجوئه إلى وضع الحل الميتافيزيقي: 'الميتافيزيقا'. وهو ما جعلها كلها مؤلفة من مقومات غاب فيها سر الوصل بين عناصرها الثلاثة أي بين أول العناصر والعنصر الأوسط ثم بين العنصر الأوسط وآخر العناصر وذلك في الحالات الخمس التي يدور حول الكلام في الرؤية الفلسفية التي أهملت دور هذه الضمائر.

المسألة الأولى: المضمرة في المنطق، صريح مبادئه وضمنيها

ففي ظاهره، يتألف المنطق الأرسطي من ثلاثة مبادئ صريحة لا غير، وردت في «الميتافيزيقا». لكنه في باطنه، يحتاج إلى وصلة أولى بين أول هذه المبادئ وثانيها، وإلى وصلة ثانية بين ثانيها وثالثها. والوصلتان مضمرتان. فتكون المقومات المنطقية بذلك، مؤلفة من ثلاثة مبادئ صريحة ومشهورة، واثنين ضمنيين، هما الوصلتان اللتان من دونهما يمتنع الانتقال من التحليلات الأوائل إلى التحليلات الأواخر، لتأسيس نظرية البرهان غاية 'الميتافيزيقا' القائلة بالمطابقة.

والثلاثة الصريحة هي: عدم التناقض والهوية والثالث المرفوع. لكن النقلة، من المنطق الصوري إلى المنطق المادي، تقتضي الوصلة الأولى بداية والوصلة الثانية غاية، حتى تطابق مبادئ المنطق الثلاثة، لما يناظرها في الوجود. فذلك، هو شرط إسقاط المنطقي على الوجودي، حتى تتحقق المطابقة المسلمة بينهما. وإذن، فهي تفترض مبدأين آخرين ضمنيين، يعللان فرضية التطابق بين المنطقي والوجودي. وذلك، ما يقتضيه الانتقال من التحليلات الأوائل إلى التحليلات الأواخر، في المنطق الأرسطي.

فالهوية بهذا المعنى، تفترض في الرؤية القائلة بالمطابقة، القول بنظرية تعتبر الهويات تدرك بالحدس ولا دليل عليها إلا ضرب مثال عودة النظام التدريجي للجيش المهزوم[154] ـ رمزا للمدارك الحسية ـ التي تتحول إلى حدس الماهيات. ومن ثم، فتحديد الهوية، لا يعتبر مجرد تعريف إنساني للشيء، بل هو يجعل حدسا مباشرا للحقيقة غني عن الدليل. وإذن، فهو مختلف عن التعريف الرياضي الذي يوجد موضوعه فرضية في تعريفه أكسيوميا. في الميتافيزيقا لا يعتبر التعريف مواضعة فرضية للتعامل مع الموضوع يمتحن بالغاية الذريعية منه. ولهذه العلة رفض ديكارت ـ ردوده على مناقشي فلسفته ـ كل إمكانية لعرض فلسفته استنادا إلى النموذج الإقليدي كما فعل سبينوزا بعده مثلا. ومن ثم، فالتعريف الميتافيزيقي لا شيء يثبت أنه يعرف حقيقة الشيء فعلا، عدى الثقة في الحدس. وذلك، هو معنى المطابقة في التصور، بين المفهوم منطقيا والماصدق وجوديا. وإذن، فهذا الضمني الأول، هو ما يصل مبدأ عدم التناقض بالهوية التي يظن حدسها مطابقا لحقيقتها.

أما الضمني الثاني، فهو الوصلة بين الهوية والثالث المرفوع، حصرا في القيمتين المتقابلتين، تقابل التناقض، ظنا أن حصر الشيء في الهوية، التي ينتأ بها على

أرضية الوجود، من حيث هو ذلك الموجود المطابق لتصوره المؤلف من المفهوم والماصدق، وكأنه هو عين حقيقته، وليس أحد ظهوراته للإدراك الإنساني، الذي قد يتغير بتطور المعرفة، فيكون التطابق في هذه الحالة، شبه مستحيل.

وأصل الكل، هو علاقة الموجود بالوجود، خلال نتوئه على أرضية عامة، تشمل كل الموجودات، فيكون غير كل ما عداه. فترد ماهيته، إلى ما في الإدراك الإنساني، وكأنه محيط به، أي إن حدس الهوية، هو الذي يجعل الشيء الموجود ناتئا على الوجود ككل، والذي يعتبر فصله عنه، حصرا إياه في ما يدركه منه الإنسان. فيكون القول بالمطابقة، بين المنطقي والوجودي، هو السر الذي يخفي الضمنيين. فلا نرى، مخمس المبادئ المنطقية ككل، والذي لولاه لكانت الميتافيزيقا مستحيلة، وخاصة في شكلها الذي صارت عليه بعد انقلاب إبن سينا على شكلها الأرسطي، انقلابه الذي جعلها ما قبل الطبيعة محددة لها وليست ما بعدها وكأنها مستقرأة منها.

فيكون ما غاب في «الميتافيزيقا» في صورتها الأرسطية، قد أُهمل بعدم الإعلان عن هذين الضميرين، اللذين أصبحا جليين، في النقد الذي أصبح ممكنا، مرة أولى بفضل الموقف النقدي من الانقلاب السينوي، الذي جعل 'الميتافيزيقا' قبل الطبيعة، وليست بعدها. فموضوعها الوجود في العناية، وليس الوجود في الطبيعة. فهو، علة اكتشاف هذين الضميرين، والجدال في صحتهما. فآل إلى ثورة التحرر من القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية، والتمييز بين التقدير الذهني والوجود الخارجي.

وتلك، هي القطيعة التي حصلت مرتين في المدرسة النقدية العربية، وأُهملت ولم تصبح شهيرة، إلا بعد النقد الكنطي، لما صار الضمني في التحليلات الأواخر، صريحا في المنطق المتعالي، المشروط بما يفترضه من قبلي في المعرفة الإنسانية.

المسألة الثانية: المضمرة في البايولوجيا، صريح مبادئها وضمنيها

والمبادئ الحيوية الصريحة، ثلاثة في الميتافيزيقا، وهي الحياة والكيان العضوي والنفس (صورة البدن المستعد للحياة). والضمنيان، هما، علاقة الحياة بالكيان العضوي، وعلاقة الكيان العضوي بالنفس. وأصل الكل، هو ما في الكيان العضوي من نتوء يبرزه على الطبيعة، أرضية لوجوده بما يطابق مستويات النفس، ككل. ولا حاجة، لتكرار التعليل السابق، في مسألة المطابقة بين المنطقي والوجودي، لأنها أحد مستوياتها، ليس في الأقوال، بل في الأشياء الحية نفسها.

وذلك، هو معنى التحريك النموذجي، الذي ينسبه أرسطو إلى العقل الذي يعقل نفسه، أو الرب المحرك الذي لا يتحرك. فالنّوس νοῦς، له فاعلية الحياة السرمدية التي تؤدي دور النموذج الجاذب، لما في الكيان العضوي، من شوق للانتقال من القوة (وهي بدنية ومادية) إلى الفعل (وهي نفسية روحية)، بلغة أرسطو.

فلكأن الكيان العضوي، يعمل بالطريقة التي يعمل بها المنطق الذي هو صورة فعل العقل. فتكون الهوية الحيوية للكيان العضوي، في صلة بما يشبه عدم التناقض ورفع الثالث بين الكائنات الحية، لينفصل بعضها عن البعض. فتثبت الأنواع بثبات صورها، حتى يحصل التطابق بين الصورة والمادة. فيكون الجسد، آلة الصورة التي تنقله، من القوة إلى الفعل. وفي الحقيقة فإن البايولوجي هو الذي يؤدي دور النموذج للمنطقي.

وقد أكد هيجل أن منطق أرسطو الحقيقي، ليس منطقه الوارد في التحليلات الأوائل، بل هو حيوية الحي بمقتضى النموذج البايولوجي[155] الذي تعمل به التصورات الوجودية. فالتصور فاعلية حيوية، وهي عين ما يقول به هيجل في وصفه لعمل العقل في القضية التأملية، أي ما يدركه النهى **Die Vernunft**، لتحديد علاقة الجوهر بأعراضه التي هي عين حياته، بخلاف ما عليه عمل العقل في قضية التحليلات الأوائل التي يعمل بها العقل المتعاقل، أي الحصاة **Der Verstand**. وإذن، فالمنطق الذي يعمل به النهى عضواني، أو إحيائي، هو عين فاعلية الفكرة المتعينة في الوجود ذاته.

والمعلوم، أن أرسطو يقول بالرؤية التطورية، قبل البلوغ إلى التمام الصوري، فتثبت الأنواع حينها لأنها تكون قد اكتملت تكوينيّتها الحيوية. لكن قبل ثباتها، له موقف منها لا يختلف عن الرؤية الداروينية. ومعنى ذلك، أن التطور، مقصور على التكوينية الأولى للكيان العضوي، بالإصابة والخطأ. لكأن، الحياة تجرب أفضل تصوير ممكن، ثم لما تحقق التصوير الأفضل للنظام المؤدي لوظائف الحي، تصبح ثابتة. وتلك هي، نظرية ثبات الأنواع، عنده.

وهو ثبات في التاريخ الطبيعي، شبيه بالثبات في السلاسل المنطقية في التحليلات الأواخر. فتحاكي الضرورة البايولوجية، الضرورة المنطقية. لكن، الانتقال من ثبات الأنواع إلى تطورها الدائم، في الداروينية، أدخل الصيرورة في

التاريخ الطبيعي، كما أدخل نقد المطابقتين، الصيرورة في المعرفة وفي القيمة، ما جعل البايولوجي محاكيا للإبستمولوجي والأكسيولوجي.

المسألة الثالثة: المضمرة في الرياضيات، صريح مبادئها وضمنيها

والمبادئ الرياضية الصريحة في «الميتافيزيقا»، هي مبادئ علم العدد ومبادئ علم الهندسة. والمطلوب، البحث عن مبادئ مشتركة، تتوسط بينهما بما يشتركان فيه وهو الرياضيات الكلية، فتكون مبادئ علم الرياضيات الكلية[156]، الواصلة بينهما. وهو، ما يقتضي مبدأين ضمنيين، كذلك. وهما، ما يتوسط بين الأول والثاني، أي بين علم العدد والرياضيات الكلية، وبين الثاني والثالث، أي بين علم الهندسة والرياضيات الكلية. وأصل الكل، الذي هو الرياضي من حيث هو رياضي، ينتأ على الوجود، بوصفه ما يحدد صورة الموجود. لكنه، لا يحدد صورته الوجودية أو الجوهرية، بل هو يحدد صورته الجُرمية، أي تعيّنه كجرم في المنفصل والمتصل والرياضيات الكلية، أي في ما بين المتصل والمنفصل من تناسب في الاتجاهين، ثم الحصيلة.

فالاتجاه الأول يذهب من المنفصل إلى المتصل في مساره اللامتناهي، فيصبح المنفصل وكأنه متصل. والاتجاه الثاني يذهب في الاتجاه المقابل، أي من المتصل إلى المنفصل في مساره اللامتناهي فيصبح المتصل وكأنه منفصل.

وذلك هو السر في اكتشاف كل أصناف الرياضيات الحديثة غير المقتصرة على ما يتعلق بالمكان والزمان والأجرام والكميات، مع فاعليات تطبيقاتها على ما له بنية مكانية وبنية زمانية في الظاهرات الطبيعية وفي كل مدركات العقل الإنساني، سواء كانت خاضعة للمكان والزمان أو بمعزل عنهما؛ وخاصة أصناف الأعداد مثل الفرق بين الطبيعي والحقيقي وكل ما له علاقة بالطوبولوجيا وثبات علاقات الجوار بين عناصر المجموعات المترابطة فيها بينها بقانون رياضي معين، وكل التواليف بين المتصل في نحوّه إلى الانفصال والمنفصل في نحوّه إلى الاتصال، بحيث كل منهما لغة يترجم بها الثاني.

المسألة الرابعة: المضمرة تواصل الأجناس، شرط تجاوز عدم تواصلها

وتلتقي كل هذه المجالات، المنطقي والبايولوجي والرياضي، في العائق المشترك بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي لما بين الوجود والخير من تناظر تام[157]،

أي ما يسمى مبدأ 'عدم تواصل الأجناس' الوجودية والعضوية في الميتافيزيقا. وهو مبدأ يشترك فيه أرسطو وأفلاطون، من حيث مقومات الصورة الوجودية التي تميز بين أنواع الموجودات (أجناس الوجود)، ومن حيث مقومات الصورة الجرمية التي تميز بين أشكال الرياضيات (أجناس الرياضي). ويمكن اعتبار نظرية التناسب التي استعملها أرسطو، للتغلب على هذا العائق، لتأسيس دلالات الوجود المختلفة المحددة لموضوعات علومه، الشرط الضروري لإمكانية القول في الوجود رغم تعدد دلالاته، التي لا يقبل أي منها الرد إلى الأخرى. واستعمال التناسب، شديد البروز في فلسفة أرسطو، وبه تمكن من 'الصوغ الرياضي' للعلوم الإنسانية في كلامه على نظرية نوعي العدل في أخلاق نيقوماخوس مثلا، وحتى الأدب والشعر لتحديد منطق الاستعارة والكناية، مثلا.

والمعلوم، أن أرسطو قد وضع جدولا شبه ثابت، هو المقولات العشر المعروفة. واعتبر التناسب، هو الواصل بينها، والـمُمكن من القول في الوجود، رغم مبدأ عدم التواصل بين أجناسها. لكن، طبيعة الحل بالتناسب، حل رياضي للمشكل. وما يناظره في الرياضيات، هو حل مشكل اللامُنطق من 'الكائنات الرياضية'، التي لا تقبل القول بشكل متناه بالعدد الطبيعي (غير دوري الورود في متوالية لا متناهية غير منتظمة). واستعمال أرسطو لهذا الحل، لتجاوز هذا العائق الوجودي في المقولات، يبقى من الغاز فلسفة أرسطو.

فالتناسب الرياضي، مطبقا على المقولات، صار ترجمانا لتناسب الأجناس الوجودي، ليس الأجناس العضوية من حيث صورتها الجرمية موضوع الرياضيات فحسب، بل وكذلك من حيث صورتها الوجودية. وأهمها، المقابلة المطلقة بين الجوهر والأعراض المحمولة عليه، بصنفيها القابل للعلم أي الذاتية، وغير القابل للعلم أي العرضية[158]. وذلك، هو بالذات مفهوم الوجود متعدد الدلالة، ومتعدد المستويات. وهو بها، يتضمن كل المعاني السابقة، بوصفها ما ينتأ على أرضيته، تصنيفا أولا لأجناس الموجودات، ولدلالات الوجود المتعددة وما تشير إليه من معان وقصديات[159]. لكنه، لا يقبل الرد إلى ما ينتأ عليه، من أجناس الموجودات والوجودات، ويبقى خفيا من ورائها، وكأنه أشبه بمادة تشكيلية، تشكلها الأبرز هو الأجناس الوجودية، أو المقولات وما بينها من تناسبات، من دون افتراضها موجودة يمتنع العلم والعمل الإنسانيان به.

وقد حاولت، بيان هذه الضمنيات، وجعلها صريحة في هذه الحالات جميعها، حتى أبرز، ما كان سرا خفيا في القول بالمطابقتين، النظرية (إبستمولوجيا المطابقة أي الظن بأن ما في العقل من العلم مطابق لما في الخارج من الوجود)، والعملية (أكسيولوجيا المطابقة أي الظن بأن ما في الإرادة من قيمة الفعل مطابق لما في الخارج من قيمته). وكلا الظنين، ينافيان تقدم المعرفة والعمل وتاريخيتهما، لأن ما في الذهن وما في الإرادة، ليسا ثابتين، وما في الخارج، حتى لو اعتقدناه متطورا، فتطوره ليس عين تطور إدراكه، وإلا لكان الإدراك الإنساني، هو المبدع للوجود الخارجي، ما يعني التوحيد بين العلم في ذهن الإنسان وموضوعه الخارجي، ولكان الإنسان محيطا بالوجود، علما وعملا.

المسألة الخامسة والأخيرة: أصل كل المضمرات:

فيكون الأصل في المضمرات كلها وبصورة أدق في الغفلة عنها هو الخلط بين «النوس» الذي يمثل نظام العالم أو مبدأ تفسير نظامه و»العقل» الإنساني الذي يحاول معرفة هذا النظام فيطابق بين ما يدركه منه وما هو عليه في ذاته. وذلك هو معنى الميتافيزيقا: أي إن إهمال المسافة بين ما يدركه الإنسان وما عليه الأشياء في ذاتها وتوهم هذه قابلة للرد إلى ذلك علته عدم التفطن لهذه المضمرات أو المسلمات المغفول عنها والتي هي في الحقيقة ناتجة عما سماه إبن خلدون «حب التأله» عند من ينسى الفارق بين الإنسان والرب: فلا شيء مما يدركه الإنسان من الوجود بمطابق للوجود بل هو عبارة عن نسبة بين الإنسان وذاته وبينه وبين ما يحيط به من الوجود الطبيعي والتاريخي وما يشركان فيه من مقومات تتجاوز نسبها إليه بما لا يمكن تقديره.

15: علاقة ضمنيات أرسطو بانقلاب إبن سينا

وأخيرا، فإن المضمرات الخمسة التي استخرجناها لاستكمال بنية كلامه في المنطق والبايولوجيا والرياضيات والوجود وعلاقة الإنسان بما يتعالى عليه، واستكمالها لنظام المبادئ الأرسطية، صار موضوع الجدل الدائر حول علاقة الموجود بالوجود في الميتافيزيقا نظير علاقة المنفصل بالمتصل في الرياضيات الكلية. وهذا الاستكمال، هو الذي كان مسلما به ومسكوتا عنه قبل نقد انقلاب إبن سينا في المدرسة النقدية العربية، بحيث لن يوجد تمييز في نظرية المعرفة بين

الممكن في الرياضيات والممتنع في الوجوديات، إذا قبلنا 'الميتافيزيقا' بأي من شكليها، الأرسطي أو السينوي. والسبب، هو الفرق الذي أخفاه عدم التفطن لهذه الضمنيات، كما تبين في المقابلة التيمية بين نوعي المعرفة، البرهانية الغنية عن التجربة وتقتصر على المقدرات الذهنية، وغير البرهانية المحتاجة إليها والتي لا يمكن أن تكون برهانية، وهي المتعلقة بالموجود الخارجي والمحتاجة إلى التجربة[160].

وهي لم تصبح موضوع جدل فلسفي عميق بعد أرسطو، إلا لأن إبن سينا، جعل 'الميتافيزيقا' ما قبل الطبيعة وليس ما بعدها كما كانت، لأن قلب الترتيب جعلها في المنزلة الثانية فصارت ذات دلالة، دلالة مطلقة الاختلاف عما كانت عليه قبل نقدها. وشرط ذلك، أعادة النظر في تفسير العالم بعلاقة مختلفة بينه وبين الرب. لم تعد علاقته بمحرك يحرك دون أن يتحرك ولا يعتني به، وهو الرب في الفلسفة الأرسطية، والذي نموذجه هو العقل أو النّوس. لم يبق الرب مجرد محرك لا مباليا، بل صار أصل 'الوجود في العناية'، المتقدم على الوجود في الطبيعة، أي إنه مشروع قبلي.

ولابد هنا، من ملاحظة أمر يتعلق بما بين علم الكلام والفلسفة، من صراع دائم. ذلك أن، المصادرة على المطلوب، في الجواب عن سؤاليهما، لماذا يوجد شيء بدل لا شيء؟ ولماذا ما يوجد يكون بذلك الكيف؟، يلغي ما تدعيه الفلسفة من الإحاطة في النظر والتمام في العمل. ويصبح ذلك عين الغيب أو المجهول في الحالتين، فيكون المشكل هو القول بالمطابقة المستحيلة في النظر والتمام الممتنع في العمل.

وتلك هي المسألة الرئيسية، التي توحد بين هذه المسائل، أي المستويات الأربع للبحث الميتافيزيقي، وما يترتب عليها من مقابلة بين نوعين من الوجود في العناية الإلهية، وفي ما يمكن تسميته قياسا عليها وجودا في العناية الإنسانية، على الأقل في مستوى النظر وفي مستوى العمل. فتترتب على ذلك إشكالية التطابق بين العلمين والإرادتين والحاجة إلى إعادة تحديد علاقة النظر بالوجود والعمل بالمنشود.

وهو ما جعل الميتافيزيقا القائلة بهما، علم ربوبية في النظرية الفلسفية الأرسطية، دون تساؤل عن البداهة المتوهمة، والخلط بين النوس من حيث هو عقل إنساني عند المؤمن غير محيط بخلاف ما يمكن أن يكون عليه من حيث هو

عقل إلهي، إذا كان يعنى بالعالم وليس لا مباليا به. فتكون المطابقة بين العلمين والعملين لا دليل عليها، لأنه لا يكفي رد الوجود إلى الإدراك والمنشود إلى الإرادة الإنسانية، لكأن الإنسان صار مبدعا لنظام العالم، كما كان ينبغي أن يترتب ذلك على افتراض المطابقة المعرفية والتمام القيمي، فلا يبقى فرق بين العلم وموضوعه وبين العمل وقيمته.

فتكون الثورة الفلسفية، تخليصا لنظرية المعرفة من المطابقة لاستحالة الإحاطة، التي تقتضي رد الوجود إلى الإدراك الإنساني، ولنظرية القيمة من التمام المستحيل، لاقتضائه رد القيمة إلى الإرادة الإنسانية في العمل. وكلا الردين لا دليل عليهما. وتلك، هي النتيجة التي يقتضيها التحرر، من القول بالمطابقتين، في النظر والموجود، وفي العمل والمنشود.

واعتبار المحرك الأول ربا ليس مثالا مفارقا ولا محايثا، لأنه نوس لا دخل له في العالم الطبيعي، وهو رأي لا يقبل من المنظور الأفلاطوني، بل ويحكم بالإعدام على زاعمه[161]، ويجعله غير الصورة الأرسطية لأن الصورة ليست مفارقة بل هي المتعينة في الأجسام. والأجسام نوعان، بحسب قسمة العالم، إلى ما فوق القمر الذي لا يخضع للكون والفساد، وإلى ما دون القمر وهو خاضع للكون والفساد. والوسيط بينهما، هو عقول الأفلاك، التي هي ما فيها من قدرة على محاكاة المحرك الأول لتحركها. فيكون تحريكها للأفلاك، شبه آلية طبيعية عليا، تكون بحركة الأفلاك علة لعملية الكون والفساد في العالم الطبيعي الأدنى.

وتلك هي صورة العالم، الناتجة عن القول بالمطابقتين، والتي كان نقد الانقلاب السينوي العائد للحل الأفلوطيني، الموفق بين أفلاطون وأرسطو، بداية التحرر منهما، في مرحلة المهمَل من الفلسفة العربية، الذي أنسبه إلى المدرسة النقدية العربية. كما تم التحرر منهما، في مرحلة النقد الكنطي، غاية لنقد الانقلاب الديكارتي، الذي نقل دور الرب من دور المحرك الأرسطي إلى دور الضامن للحقيقة والمخلّص من الشك، تحريرا ينقل من سلب الدوبيتو إلى اثبات الكوجيتو، شرطا في تحرير الذات من الانطواء ومعرفة الوجود الخارجي، وهي الصورة الديكارتية من (الميتافيزيقا)[162]. وبذلك، تكون زبدة هذا الدافع الأخير، المحدد لضمائر البنية العميقة، شرطا في سد الثغرة بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، واسترجاع منزلة الدور المهمل.

وهكذا، فإن هذه الغاية القصوى، تفهمنا الحاجة إلى البحث في المنعرجات، بالدافع الرئيسي للبحث في التناظر العكسي بين المدرستين النقديتين للتلقيين السينوي والديكارتي. واختيار نص بونيتس، مناسب بقربه لنفس الأزمة التي عرفتها مدرسة النقد الألمانية. وهو، ما يمكّن من استرداد ما أهمل في تاريخ الفكر الإنساني، لإبراز البنية العميقة التي تمثل النسيج الموحد لمشروع الميتافيزيقا، وتاريخ الفكر في ضوء تلقياتها وتأويلاتها. وفيه بيان دور المدرسة النقدية العربية، في البعدين الإبستمولوجي والأكسيولوجي، من الميتافيزيقا رغم كونه لم يثمر ما أثمره دور المدرسة النقدية الألمانية. لذلك، فعلاقة مشروع الميتافيزيقا ومنعرجها في الفكر الإسلامي، ليس الهدف من إظهاره الدفاع عن المدرسة النقدية العربية، بل محاولة فهم عدم اثمارها بتعليل أعمق مما قد يرجعها إلى ما يغني عن فهم الإشكالية بالاكتفاء بكذبة المعجزة الثانية (معجزة أوروبا) التي تخفي التفسير الذي يساعد على التدارك، شرطا للاستئناف المتحرر من المعوقات الذاتية بكذبة مقابلة لها بادعاء نكران لتأثير صار البعض يعتبر فيه الفكر الحديث مجرد تغييب لدور فكرنا.

فالعلة الخفية، ليست بالضرورة ناتجة عن مؤرخي الفكر الغربيين، بل هي ناتجة عن مؤرخي الفكر الإسلامي من العرب أنفسهم، لما تصوروا فكر أفلاطون وأرسطو حقيقة نهائية قبل الانحطاط، وفكر هيجل وماركس حقيقة نهائية بعده[163]. وإذا كان الوصل المباشر بين الحداثة واليونان مستحيلا، فإن اعتبار الحداثة لم تقطع مع من واصلوه دون تغيير للبارادايم، أيضا مستحيل. ومحاولة الاعتماد على التأثير وكأن البارادايم لم يتغير يغفل إهمال المدرسة النقدية في الحضارة العربية نفسها، وكذلك المدرسة النقدية الغربية، لأن ما حصل مع تجميد الفكر الأفلاطوني والأرسطي في تلقينا الأول للفلسفة اليونانية، ليس أخطر من تجميد فكر هيجل وماركس في تلقينا الثاني للفلسفة الأوروبية. فيكون فكرنا في الحالتين متصورا على البارادايمين اليوناني والأوروبي، وليس على ما هو كوني في كل فكر، أعني الحيوية الإبداعية التي لا يمكن تصورها موجودة عند من يظن الإجتهاد انتهى فيقفل بابه في الفلسفة نظير قفله في الدين.

يضاف إليه، الفصل العجيب بين الفلسفي والديني. وذلك، هو علة بقاء الفكر الفلسفي والفكر الديني إلى الآن، مقصورا على من يسمون فلاسفة بالمعنى التقليدي، لكأن ما دار بين الفلاسفة والمدرسة النقدية عديم الأثر، أو لكأن الفرق

بين الربوبية في القرآن والربوبية في الميتافيزيقا الأرسطية لا تغير رؤية العالم والوجود ودور النظر والعمل.

لذلك فلأذكر بإيجاز، بالبارادايم الذي تغير في المدرة النقدية العربية وبقي عدم الأثر، بسبب اهمال هذين العاملين وبسبب الاقتصار على من يحملون صفة الفيلسوف الرسمية، من شراح المتون الفلسفية في عصر المدرسية الفلسفية، الذي يحكمه رأي الفارابي القائل في كتاب «الحروف» العلم اكتمل ولم يبق إلا أن يعلم ويتعلم"[164] ويؤيده نفي بن رشد إمكان تجاوز أرسطو.

فدور المدرسة النقدية، وصلتها بالصورة التي آلت إليها الميتافيزيقا في نقد الرؤية السينوية، هو المنطلق الذي يمكننا من الغوص إلى أهم ما اكتشفته من أبعاد، هي الدافع الأساسي لتجاوز حصر الفكر الفلسفي في أعمال من عرفوا باسم الفلاسفة، وضم من استثنوا، لأنهم لم ينشغلوا بالمتن الفلسفي التقليدي، بل تجاوزوه إلى ما يمكّن من إعادة النظر في تاريخنا الفكري. فيمكّن من جبر الكسر بين ماضيه وحاضره.

والمستوى الأول هو التحويل السينوي لمفهوم المعاني الكلية، باعتبارها حقائق الأشياء الموجودة في العناية. وقد ترتب عليه، الفصل بين الماهية والوجود، القائمة في العناية، والتي تنتقل من الوجود في العناية إلى الوجود في الطبيعة. وهو، أول منعرج حقق تحولا في الفكرين الفلسفي والديني، لا يمكن ردهما إلى الفلسفة القديمة، رغم صلته بمحاولة أفلوطين التوفيقية بين أفلاطون وأرسطو، الصلة التي كانت من علل النقد الإبستمولوجي والأكسيولوجي. لكن المنعرج الحقيقي هو ما نتج عن نقد المدرسة النقدية رغم إهماله.

والمستوى الثاني هو ثورة المدرسة النقدية، التي تعتبر الوجود في العناية الإلهية من الغيب المحجوب. ومن ثم فهي لا تقبل خلطه بالمعاني الكلية، التي هي من تقدير الذهن الإنساني، فتكتفي بالعناية التي تتعلق بالوجود في الأذهان الإنسانية. ولا يوجد دليل، على التطابق بين العنايتين. ومن ثم، فالثانية مختلفة عن الأولى. أي إن الثانية، مختلفة عن الوجود في الأعيان، المطابق للأولى. فعلم الله محيط، وعمله تام، والقول بذلك لا يعني أنه في متناول أصحاب المدرسة النقدية، ولا حتى

أنه ثابت الوجود خارج العقد بل هو يعني وجود 'مفهوم حد' يجعل النظر والعمل دائمي التطور وتاريخيين بالذات.

وهذا الفرق بين الوجودين، في العناية الإلهية والعناية الإنسانية، يستنتج منه طبيعة العلاقة، بين الميتافيزيقا وإشكالية المطابقة، كما تتجلى في التناظر بين المدرستين النقديتين، العربية والألمانية. ذلك هو، مناط البحث في القطيعة بين غايتي صوغ الفلسفتين القديمة (أرسطو) والحديثة (كنط)، ودور المدرسة النقدية العربية، التي يمكن اعتبارها ثمرة المنسي الواصل، بين بداية الحداثة في الموقف الديكارتي، وغايتها في الموقف الكنطي النقدي، بتوسط محاولة لايبنتس تعديل قصة القطيعة الديكارتية، مع المزيج المتقدم عليه بين الفلسفتين اليونانية والعربية.

فتكون الفلسفة في الحالتين عين التحرر من القول بالمطابقتين، المعرفية والقيمية. فالمعركة، حول القول بالمطابقة القيمية، شهيرة في تاريخ علم الكلام الإسلامي. ولم يستطع أحد نفيها. إذ هي، جوهر الخلاف بين الاعتزال والأشعرية، حول ما يسمى بالتحسين والتقبيح العقليين.

أما المعركة، حول القول بالمطابقة المعرفية، فهي ما تزال مجهولة. وبجهلها، وقع التحقير من بداية الوعي بها في «تهافت الفلاسفة»، الذي آل إلى وضع مفهوم حد هو طور ما وراء العقل الوارد في «المنقذ»[165].وغايتها، في النقد التيمي في فلسفة النظر والعلم الجامع بين التقدير الذهني والتجربة الطبيعية المفتوحة على اللامتوقع والخلدوني في فلسفة العمل والقيمة الجامعة بين التقدير الذهني والتجربة التاريخية المفتوحة على اللامتوقع، الجامع للمعركتين المعرفية والقيمية.

16: التحرر من القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية

المعلوم، أن غاية الحداثة الكنطية، النافية للمطابقتين، تم النكوص دونها والعودة إلى القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية، غاية لمعركة المثالية الألمانية ومحاولاتها التحرر من الغاية الكنطية، كان لها نفس المآل في ما تلاها لما نكصت الفلسفة إلى المطابقة في النظر والتمام في العمل، اللذين سيطرا على فكرنا، وليس على فكر الغرب لما فيه من تعدد، بخلاف فكرنا. فكرنا، حيث لا يقل الاستبداد الفكري لنجوم النظر من أصحاب المشروعات الفلسفية، عن الاستبداد السياسي لنجوم العمل من أصحاب المشروعات الاجتماعية والسياسية.

فالنكوص النهائي الذي نتج عن الردين الهيجلي والماركسي دون التحرر من المطابقة في النظر والتمام في العمل أعد للفاشيات سياسيا والمابعد حداثيات عمليا. فلم يبق معنى للكلام على مسافة بين الواقع من الممكن والممكن الذي لم يحصل، لأن واقع الأمر صار واجبه، وأصبح الفكر الإنساني هو بدوره جزءا من التاريخ الطبيعي، الذي لا يميز بين أمر واقع وأمر واجب.

وبذلك، فقد تم الاستغناء عن الفصل بين عالمين، ما يغني عن المطابقة وعن عدمها في آن وعن التمام وعن عدمه في آن، لأن ما بعد الحداثة، بعد النكوص الهيجلي والماركسي إليهما، أصبح لا يعني التخلي عنهما مع المحافظة على حديهما، فتكون كنطية، بل هو ألغى الحد الثاني، أي وجود الموجود الموضوعي وراء الإدراك الإنساني. ولم يبق إلا حد واحد، هو الإدراك الذاتي الذي يبدع المدرَك، وهو القصد بالسرديات التي مسرودها من إبداع السارد. ولا معنى للكلام على المسافة الكنطية، بين علم الظاهر والشيء في ذاته، الذي لم يعد موجودا في الرؤية ما بعد الحداثية.

فلكأن المعرفة ليست إبداعا للمعرفة وحدها، بل هي إبداع لموضوعها أيضا، فهو لم يبق شيئا آخر غير التصور مفهوما في التصور دون ما صدق في الوجود الخارجي المتصور. وليس ذلك بصورة إضافية، بمعنى أن الفيزياء مثلا من حيث هي علم، هي كذلك إنتاج لموضوعها دون نفي الطبيعة في ذاتها، بل بمعنى نفي الطبيعة في ذاتها والاقتصار على علمها، الذي هو موضوعها في آن. لم يبق إلا السرديات، دون مسرود وراءها. والفرق مع السوفسطائية شاسع، فهي لا تنفي ما وراء التصور مفهوما دون ما صدق، بل تنفي القدرة على تصوره وأقلهن على قول تصوره إلا شطحا صوفيا أو خيالا خرافيا.

والتمييز بين الوجودين، في العناية الإلهية وفي العناية الإنسانية، كما حددته المدرسة النقدية العربية[166]، يختلف عن التمييز بين الظاهرات والمعقولات في ذاتها، عند كنط، بفارق أساسي. فما يعلمه الإنسان ليس مجرد ظاهرات في مقابل حقيقة، بل هو حقيقة نسبية إلى الإنسان، أو هو الحقيقة كما تتعين للوعي الإنساني، بحسب مراحل تكونه وتطوره. إذ هو في تطور دائم، خلال التكيف مع ما يناسب تطوره، في الوصل بين العالمين، عالم الشهادة وعالم الغيب. وذلك هو نصيبه النسبي، من الحقيقة الضرورية للإنسان، في الاستعمار في الأرض والاستخلاف

فيها. وإلا، لكان ما يتطابق فيه عمله مع علمه وتعامله مع الأشياء الناجح أمرا مستحيلا، ولاستحال النجاح النسبي في حدود قدرة الإنسان، على توقع سلطان الطبيعة، والقدرة على صناعة ما يماثلها، والتغيير من سلوكها بتغيير علله.

فيمكن القول، إن الانقلاب الذي حصل في 'الميتافيزيقا' خلال المرحلة العربية، يمثل تحولا جوهريا ومنعرجا، ولم تبرز قيمته ودوره في ما تلاه من شروط الانتقال إلى الرؤية الحديثة، ليس في فهم كتاب «الميتافيزيقا» فحسب، بل في تحويله من حصيلة البحوث الأرسطية المختلفة إلى أساس كل العلوم التي تعتبر فروعا للفلسفة النظرية والعملية، في آن.

ففيها، كانت بداية جديدة لكتاب «الميتافيزيقا»، تحددت انطلاقا من رؤية إبن سينا، التي كانت قابلة للرد إلى التوفيق الأفلوطيني، بين مُثُل أفلاطون وصور أرسطو، لو لم يتدخل النقد بالمقابلة بين الوجودين في العنايتين، الإلهية المطلقة والإنسانية النسبية. فنقد المدرسة النقدية لفلسفة إبن سينا، غيّر كل مسار الفلسفة على الأقل في عملهم الفكري ويبقى أثره مسألة للبحث. وبذلك يتميز تلقيها القاطع مع عصرها الأول القائل بالمطابقتين، والمؤسس لعصرها الثاني المتحرر منهما، واهمالها في الماضي. والعلة، ما أضفي على فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون، مما كاد يصبح تقديسا. وهو التقديس، الذي عاد إليه فكرنا، بسبب إضفاء نفس التقديس، على نكوص هيجل وماركس، إلى العلم المحيط والعمل التام.

وهذه البداية، التي أسسها نقد الغزالي لفلسفة إبن سينا في كتاب تهافت الفلاسفة، بلغت الغاية بعده، باستكمال النقد للفلسفتين النظرية والعملية. ونقد الفلسفة النظرية عند إبن تيمية، ميّز فيه بين علم المقدرات الذهنية البرهاني، وعلم الموجودات العينية التجريبي. ونقد الفلسفة العملية عند إبن خلدون، حقق نفس التمييز، في مجال التاريخ الإنساني بعد مجال الطبيعيات، مشاركا إياه في رد الأفعال الإنسانية إليها، بعد أن جعلهما كلاهما، العلم بالموجود الخارجي، راجعا إلى العلم بمجاري العادات، نافيين دعوى الضرورة السببية فيهما معا. وهو ما يصل العمل، من حيث هو موضوع نظر، بالنظر[167]. وتلك هي علة وصلهما ببداية النقد عند الغزالي، مع رفض مآليه عنده، إلى الكشف وتبني الموقف السينوي في الغاية[168]. ومنذئذ، اتخذت 'الميتافيزيقا' شكلها الجديد الذي ما يزال ساريا إلى الآن وإن بترتيب معكوس، لأن المسألة صارت مراوحة بين وجهي المثالية الألمانية،

وحديها الأقصيين، كنط نافي المطابقتين، وهيجل القائل بهما إلى الحد الذي جعل الميتافيزيقي هو عين المنطقي في فلسفته التي يصفها بكونها العلم المطلق.

والانقلاب السينوي، يجعل المعاني الكلية مناظرة للمثل الأفلاطونية دون قول بالمثل، واستعماله مفهوم 'الكلي بشرط لا'، أي بشرط نفي الأمور الثبوتية[169]، القائم في العناية قبل القيام الطبيعي، هو حله الوسط الجامع بين الأفلاطونية والأرسطية، ترتب عليه الفصل بين الماهية والوجود. ومعنى ذلك، أن الماهيات قائمة بذاتها، دون أن تكون بحاجة للتعين الوجودي، ولا للإيجاد الفعلي لكأنها مجرد مشروع للإيجاد والتحقيق في الطبيعة: خطة إلهية أشبه بخطة المهندس في هندسة العمران. بل الإيجاد يتلو لنقلتها من 'الكلية بلا شرط' إلى 'الكلية المشروطة' بالتعين الوجودي، الذي يقتضي العلية الإيجادية، ترجيحا للوجود على العدم.

وما كانت هذه الرؤية، تصبح موضوع جدل فلسفي عميق، يعيد النظر في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة، كلتيهما، لو لم يكتب الغزالي كتاب «تهافت الفلاسفة»، الذي هو بالأساس، نقد لتلقي إبن سينا لكتاب «الميتافيزيقا»، حتى وإن ضم إليه الفارابي. فالفصل بين ما يجري في التصورات وما يجري في الموجودات من حيث هي ماصدقات مفهوماتها، هو البداية الحقيقية، لنقد مفهوم السببي[170]. ودحض القول بالمطابقتين، والاكتفاء بالقول بمجرى العادات بديلا، يجعل العلم ممكنا، دون أن يكون ضروريا ولا محيطا. وهو ما اقتضى، وضع مفهوم حد، هو مفهوم 'طور ما وراء العقل'، الذي لم يذهب به إلى الغاية، لأنه تصور الكشف الصوفي، ممثلا لهذا المعنى.

ولا يمكن فهم النقد التيمي من دون التخلص من هذا العائق، الذي أفقد المفهوم الحد النافي للمطابقة دوره، بأن جعلها ممكنة صوفيا، من دون قراءته لمعنى 'الوجود في العناية' السينوي، قراءة تجعله مقصورا على دلالته، بالتقدير الذهني كما عرّفه. فيكون القصد، أن الوجود في العناية لا يتعلق بالعناية الإلهية، التي هي من الغيب المحجوب، بل الوجود في العناية الإنسانية، التي هي عين الوجود في الذهن: العناية الإنسانية هي التقدير الذهني.

17: التلقي الذي جعل تجاوز «الميتافيزيقا» ممكنا

بذلك نفهم كيف أن الفلسفة القديمة فقدت شرعية أساسها في النظر (المطابقة والإحاطة) وفي العمل (المطابقة والتمام)، بفضل هذه الثورة التي حققها هؤلاء الأربعة، رغم أن الأول، إبن سينا، لم يكن من نقاد القول بالمطابقتين، لكنه يسر الوصول إلى نفيهما، لأنه فصل بين الوجود في الأعيان والماهية في الأذهان، وإن اعتبر الوجود في العناية وجودا في ما يمكن وصفه 'بذهن الله'، قبل الوجود في الأعيان الطبيعية.

ونفهم كيف أن استئناف الدراسات الأرسطية، بمعناها الفينومينولوجي كما في دراسة هوسرل لعلاقة المنطق وعلم النفس مثلا، ونظرية تعدد معاني الوجود ونظرية حدس الماهيات ذات صلة مباشرة، بالعودة إلى تأويل فلسفة أرسطو وتجاوز القطيعة الموهومة في الديكارتية. وهي عودة لا تُفهم، إذا وصلناها مباشرة بالميتافيزيقا في تصورها القديم، المعتمد على القول بالمطابقتين في العمل وفي النظر. لا بد، من المرور بالتخلي عنهما، والفصل الحاسم بين حقائق الأشياء في ذاتها، أو في ذهن الرب، النوس المطلق، والاكتفاء بما تظهر عليه للإنسان في تجربته أولا وفي ذهنه ثانيا.

فالشك المنهجي إستراتيجية بحث، لكنه لا يمثل الحقيقة الفعلية للنقلة التي تفصل نوعي الوجود، لأن المسار الذي يواصل الفلسفة الأرسطية، على الأقل في المنطقيات، وحتى في علاقتها بالطبيعيات، يمثله الفهم اللايبنتسي، ودور الفلسفة الإنجليزية في الثورة الكنطية. كما يمثله، انتساب ديكارت إلى مدرسة، لا تقطع العلاقة بين الديني والفلسفي، وبين الطبيعي والرياضي، في نسبة قابلة للمقارنة بين نسبة الغزالي ومن تلاه في المدرسة النقدية العربية. كل ذلك، يمكّن من عودة الفلسفة الحديثة، إلى البحوث الأرسطية بمنظور جديد، يؤسس للفلسفة الحديثة في المدرستين الألمانية والإنجليزية.

ومن المعلوم، أن أرسطو لم يحدد مقالات «الميتافيزيقا» بأسماء دالة على مضمونها، ولم يقسمها إلى فصول، بل اكتفى بترتيبها بالأبجدية اليونانية، من الألف إلى النون. كما أن التقسيم إلى فصول، والذي ساد في كل الدراسات، ليس أصليا. لكنه صار شبه كوني، لاتفاق الدراسات الحديثة عليه، رغم التنوع في تسمية الفصول. وقد فضلت اكثرها حيادا، لاكتفائه بعرض وصفي للمضمون، وهو الغالب

على عرض ريالي[171] وعمله، هو آخر النشرات العلمية الموثوقة، في الثقافة الغربية الحالية، في اللحظة التي ختمت فيها الترجمة، والمراجعات التي تطلبتها، قبل بداية الجائحة[172]. ولريالي مزية الابتعاد عن فرضيات قراءة «الميتافيزيقا»، التي تحاول الحسم في الأصيل، والمنحول منها. كما أنه، يقدم محاولة شديدة الوضوح، لرد 'الشكوك' كلها إلى إشكالية واحدة، هي موضع العلم الرئيس الذي يطلبه أرسطو من 'البحث الميتافيزيقي'، مع تعيين الإشكالية الجوهرية، في الشك الخامس عشر[173]. وهي الإشكالية التي تبين من البحث، أنها بؤرة الإشكال، في نظرية 'النظر والعلم' ونظرية 'العمل والقيمة'.

لم يبق إذن، إلا البحث في فرضيات، اعتمدها مصنفو المسائل الواردة فيها. والفرضية الأهم، هي فرضية التصنيف المعتمد على معيار الشكوك. وهي الاعتراضات التي يوجهها أرسطو، لحلول المتقدمين عليه، حول المبادئ التي يعتبرها موضوع العلم الرئيس، الذي يطلبه. كما أنها في آن، شكوك على حله، أي على ما انتهى إليه أرسطو، في مقالة الألف الكبرى. فالشكوك الواردة مرتين، أولى في مقالة الباء (الثالثة) وثانية في مقالة الكاف (الحادية عشرة)، هي في آن، تحرير اعتراضاته على الحلول السابقة، وتوكيد على متانة حله، الذي رد بمقتضاه كل الفكر السابق وكأنه تكوينية تاريخية، مآلها هو وضع المضمون الذي ينبغي ان يكون مضمون العلم الرئيس.

أما الفصول فهي، كما هو معلوم، ليست خاضعة لنظام علاج الشكوك. ولو كان ذلك كذلك، لساعد في تحقيق الغاية، وليسر فهم البنية العميقة التي توحد المقالات الخمس عشر. لكننا، نجد في نفس المقالة، وأحيانا في نفس الفصل، بحثا في الشكوك غير خاضع لهذا المعيار، لأن البحث في نفس الشكوك، يتكرر في فصول عدة. وإذن، فلتفصيل مضمون الميتافيزيقا معايير أخرى، تعلل ترتيبها وتصنيفها، بحسب طبيعة الإشكاليات التي يعالجها العلم الرئيس، وبحسب المداخل التي تصل بينها. وقد قدمت فيها، فرضية مستمدة من مداخل أرسطو، لمناقشة المدارس الفكرية التي تقدمت عليه، والتي ورد ذكرها في المقالتين الأوليين (الألف الكبرى والباء) وفي المقالتين الأخيرتين (الميم والنون)، مع ما تضمنته المقالات المتوسطة بين الأوليين والأخيرتين، من نقاش يتكرر فيه

البحث، في الشكوك من نفس المداخل في الأربعة الرئيسية التي أشرت اليها، بحسب ترتيبها الوارد في مقالتي الباء والكاف.

وبذلك، تتبين الشكوك ممثلة للاعتراضات الممكنة على آراء المدارس الفكرية التي يعيرها أرسطو بمقتضى ما قرره، من كونها كانت مراحل تكوينية لما انتهى إليه، من المبادئ والعلل التي يعتبرها موضوع العلم الرئيس، الذي يطلبه. واجوبته على الشكوك، تعتبر في آن، توكيدا على هذه الحصيلة وامتحانا لمتانتها، ليثبت امرين: وجود العلم الرئيس الذي يبحث عنه، وصلته بالمبادئ الأربعة التي يعتمدها، والتي بيّن أنها حصيلة التكوينية التاريخية لمحاولات من تقدم عليه من فلاسفة وعلماء، أعني مضمون المقالة الأولى التي كانت حصيلتها اثبات ما انتهى إليه في علومه، من اكتشاف للمبادئ التي يؤسس عليها العلم الرئيس، أو 'الميتافيزيقا'، بوصفها ما ينتهي إليه تأسيس كل العلوم المرؤوسة.

ورغم التشابك بين الآراء في المدارس، المتقدمة عليه وحتى المعاصرة له، فإن كل نقاش الآراء يرد إلى أهم مدرستين، تلتقي فيها الآراء التي تدرس محاولات التفسير، القابل للرد إلى علاقة البحث في مسائل الوجود، موضوعا للعلم الرئيس، والبحث في مسائل الرياضيات، شكلا له، جمعا بين المادي والصوري في تأليف الموجودات الفعلية في علاقة بإدراكها من حيث هي اعيان يدركها الحس، وفي صلة بالطبيعة من حيث هي مجال المتغير، والمحسوس من الوجود وما بعدها من حيث هو مجال الثابت واللامحسوس من مبادئ تفسيره. فيكاد يكون المشكل كله، مناقشة لعلاقة أفلاطون بالمدرسة الفيثاغورية، حول دور الرياضيات المتعينة في المحسوسات، وعلاقته بالمنهج السقراطي ودور المنطق تحديدا للمفهومات واستدلالا بالدلالات.

ويترتب، على محاولة تعليل كون الأشياء على ما هي عليه، البحث في شروط التحليلات، كما تحددت في الرؤية السقراطية، وما تتضمنه من بحث في التعريفات بالكليات المقومة للهويات، جمعا بين المعاني المثالية لأساسها الوجودي، والمعاني الرياضية لأساسها الصوري. فالتأسيس السقراطي للتحليلات المنطقية والجدلية شكلا، والتأسيس الفيثاغوري لبنية الأشياء المادية رياضيا، يعتبران شرطين لتجاوز السيلان الأبدي الهرقليطي الذي كان أفلاطون يريد تجاوزه، فصار بؤرة الشكوك والنقاش الأرسطي، لتأسيس علمه الرئيس، الذي صار مداره جدل

المفهومات المثالية والمعاني الرياضية وراء الموجودات الحسية في الطبيعيات، للجمع بين الثبات الصوري في الماهيات المجردة عقليا، والتغير المادي في الموجودات المتعينة حسيا.

فيكون معيار التفصيل متعلقا بما بين الحلول من تشابه في المنظور الذي تعالج به الشكوك. وإذن، فالبحث التمهيدي محاولة لفهم تلقي فكرنا الفلسفي لميتافيزيقا أرسطو. ودلالته، هي ما حصل في المنظور العام للعلم الرئيس الذي جعله أرسطو مطلوب بحثه، لتعليل عدم تمكنه من التخلي عما كان يمكن ان يصل إليه، بتجاوز اعتراضاته التي تركزت في المقالتين الأخيرتين، الرافضتين لنظرية المثل الرياضية. وكان يمكن، أن تكون ثمرة اعتماده على التناسب في حالتي الوجوديات والرياضيات، لتجاوز نوعي عدم تواصل الاجناس، في دلالات الوجودي المتعددة ودلالات الرياضي المتعددة، ومن ثم التمكن من التغلب على اللامتناهيين الوجودي والرياضي. فلا يمكن، أن تكون المقالتان الأخيرتان نافلتين ومقصورتين على تكرار البحث في هذه العلاقة، دون أن تكون معبرة عن المأزق الرئيس للعلم الرئيس.

فتوقفه دون ذلك، هو الذي يجعلني أولي أهمية كبرى للانقلاب الذي انسبه إلى المدرسة النقدية، لتحرير نظرية المعرفة، من القول بالمطابقة في حقيقة النظر ومن القول بالتمام في قيمة العمل. وهو انقلاب، شرطه تلقي الميتافيزيقا في الفلسفة العربية، كما صاغه إبن سينا في إلهياته، ورفض النقد للحل الأفلوطيني الذي قد يكون مقصورا على الوجوديات.

ومن ثم ففرضية هذه القراءة تعتبر التحريرين، الإبستمولوجي برفض القول بالتطابق والأكسيولوجي برفض القول بالتمام، محاولة لتجاوز التلقي السينوي، الذي لكونه يواصل الحل الأفلوطيني، للتوفيق بين الأفلاطونية والأرسطية، لم يتخلص من المطابقة والتمام، رغم انتقال الفكر من الرؤية التي لا تميز بين العلم الإنساني المحدود والعلم الإلهي المحيط، الرؤية المؤسسة للحلين الأفلاطوني والأرسطي، إلى الرؤية التي تميز بينهما تمييزا يحول دون القول بالمطابقة في النظر والتمام في العمل.

فالتلقي السينوي بقي رهين عملية التوفيق عند النظر إليه في رؤية الفلاسفة من خارج المدرسة النقدية، التي أسسها أفلوطين للجمع بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو، من منظور يكتفي بعلاج الإشكالية الوجودية، علاجا يبقي على القول بالمطابقة في النظر والتمام في العمل. فلكأن ضمير التلقي، هو التسليم بمضمون المقالة الثانية عشر من كتاب الميتافيزيقا. ولكأن رب القرآن، قابل للرد إلى المحرك الأول، أو رب الثيولوجيا اليونانية، اسما ثانيا للميتافيزيقا.

وليس بالصدفة، أن كان نقد الغزالي، في تهافت الفلاسفة، قد جمع في المسائل الست عشرة الأولى، بين الثيولوجيا والكسمولوجيا، كما وردتا فيها، لكون النقد فيهما، يجعل الرب يتجاوز دور التحريك، إلى الخلق، والعالم يتجاوز المحدودية التي في بدايات الصوغ الفلكي الرياضي ذي المحدودية الواردة في المقالة الثانية عشرة، التي تتوقف عندها الشروح، لكأن المقالتين الأخيرتين عديمتي الدلالة.

فنظرية السببية، بنقدها في المقالة السابعة عشر من تهافت الغزالي، صارت كذلك جوهر الرد الرشدي، في تهافت التهافت. وهو ما يجعل القطيعة مع هذا التلقي، ناتجة عن مقابلة بين تصور للربوبية محركة بجاذبيتها لنظام كسمولوجي خاضع للسببية والضرورة، وتصور ثان لربوبية خالقة لنظام كسمولوجي خلقا حرا لا يحيط به النظام السببي، حتى وإن كان ضروريا لما ندركه منه، بصورة محدودة وغير نهائية. فما وقع إهماله، هو استحالة الإحاطة المعرفية، التي ترد الوجود إلى الإدراك باعتبار العقل عاكسا، عكسا تاما، لموضوع الفكر. وذلك، هو شرط القول بالمطابقة. واستحالة التمام العملي، شرط المطابقة بين التحريك والخلق، فرضية معرفية يمكن قبولها دون ادعاء المطابقة، لترك محل للخلق مسلمة عقدية، تفصل بين ما يدركه الإنسان من الوجود الشاهد، وما لا يدركه من الغيب. وتلك هي، عين الحجة التي يستعملها كنط، لترك محل لمسلماته التي يستثني بها الإنسان من الضرورة، لتأسيس الأخلاق في مقدمته للطبعة الثانية لنقد العقل[174].

فما لا يدركه العقل، في نقد كنط حتى وإن لم يسمه غيبا، فهو يسميه الشيء في ذاته، هو عين ما لا يدركه العقل في نقد الغزالي في التهافت[175]. وقد سماه الغزالي، في المنقذ[176]، ’طور ما وراء العقل‘، الذي اعتبر نسبته إلى المعقولات عين نسبة العقل إلى المحسوسات في التشكيك النقدي، الذي يتعلق بالتسليم بمبادئ العقليات كلها، أي الأوليات. كما أن علاج كنط، لمضادات قوانين العقل الخالص

Die Antinomie der reinen Vernunft، بهدف بيان استحالة الحسم فيها، لم يكن مختلفا عن علاج الغزالي، ببيان قابلية القول فيها بالرؤيتين، المثبتة والنافية، جدليا. وذلك، هو معنى مضادات قوانين العقل الخالص، عند كنط. ما يعني، أن الحسم فيها، مستحيل. لكن الأشد مماثلة للعلاجين، هو بيان استحالة الحسم في أدلة وجود الله[177]، واستحالة الحسم في تصوره، بنفس الطريقة أيضا، في النقدين.

ذلك، هو الأمر الذي وقع إهماله في المدرسة الفلسفية الرسمية، من الكندي إلى إبن رشد. وهو عين ما تم النكوص إليه، في فلسفة هيجل، بعد رفضه النقد الكنطي، والعودة إلى القول بالمطابقتين، بحيث عاد فكرنا الفلسفي الحديث إلى دغمائية فكرنا الفلسفي القديم، وخاصة بعد الجمع بين هيجل وماركس، إذ بات المحدثون من مفكرينا كلهم يدعون العلم بما يسمونه الواقع، بنفس المعنى الذي يزعم التطابق بين العقل والواقع، بالمعنى الهيجلي.

وتلك، هي علة اهمال دور المدرسة النقدية في تاريخ الفكر الفلسفي العربي قديمه وحديثه، بل واتهام الغزالي من الحداثيين، بكونه ممثلا لليمين الأرسطي والظلامية، وادعاء إبن رشد ممثلا لليسار الأرسطي والتنويرية[178]، عودة منهم إلى نفس عبارة الحروف الفارابية الشهيرة "العلم اكتمل ولم يبق إلا أن يعلم ويتعلم"[179].

فحصل، ما يشبه تأليه للعقل الإنساني، ونسبته إلى المحرك الأول، تأليها أضفى الاحاطة على المعرفة، والتمام على العمل الإنسانيين. وهو ما انتهت المدرستان النقديتان، العربية ثم الألمانية، إلى بيان استحالته. وقد كنت دائما، أعجب من عدم شرح المقالتين الأخيرتين من «الميتافيزيقا»، أي مقالة الميم ومقالة النون، في تلقي الفلاسفة التقليديين في القراءات الماضية. وتعليل الاسكندر[180] حسب رواية إبن رشد[181] لعدم الحاجة إليهما، أنهما تبدوان تكرارا لما تقدم من كلام، في إشكالية الرؤية الأفلاطونية لدور الرياضيات، دون الانتباه إلى دلالة المفهوم الجديد، الذي يسميه أفلاطون 'المثل الرياضية'. وهو إشكالية جوهرية، خصص لها الأستاذ ليون روبان رسالته للدكتوراه، بعنوان «النظرية الأفلاطونية في المثل والأعداد حسب أرسطو»[182].

فطبيعة الدور الذي يؤديه النموذج الرياضي في الفصل بين المسارين، السابق على المدرسة النقدية والتالي لها، في رؤية نظرية المعرفة ونظرية القيمة، وتكرار

نفس الظاهرة في المدرسة النقدية الألمانية، أعني النقد الكنطي، هو الذي يقتضي، تنزيل العودة إلى فلسفة أرسطو في مناخ صار فيه للمدرسة النقدية الكنطية، أهمية أساسية. وخاصة، بعد أن نكصت الفلسفة الهيجلية نكوص الفلسفة الرشدية، إلى إعادة القول بالمطابقة في العقل النظري، وعدم استثناء الشيء في ذاته من المعرفة النظرية ومن التمام في استعماله العملي.

فالبحث في الميتافيزيقا يصبح محاطا بإشكالية الإبستمولوجيا والأكسيولوجيا بداية وغاية. فالبداية، تتضمن القول بالمطابقتين. والغاية، انتهت إلى العودة اليه. وما بينهما، هو القطيعتان، في المدرستين النقديتين العربية ثم الألمانية. وتلك، هي علة اختيار أقرب ترجمة ألمانية للأزمة التي مرت بها المدرسة النقدية الألمانية، وعلة البحث عن شروط التحرر من الدغمائيتين اللتين حكمتا الفلسفة عامة، قبل النقدين العربي والألماني وبعدهما، ومحاولة فهم علل النكوص الذي يفهمنا نقد إبن رشد في "تهافت التهافت"[183] لنقد الغزالي لـ«الميتافيزيقا»، ونقد هيجل في فينومينولوجيا الروح[184].

18: العلاقة بين الكلي والجزئي ومنزلتها الإبستمولوجية

إذا كان العلم الرئيس هو أكثر العلوم كلية، وكان موضوعه أسمى الكليات، وكان العلم عامة لا يعلم إلا الكلي، فإن هذه المجموعات الأربع أوصلتنا إلى مشكل واحد، تشترك فيه جميعا. إنه مشكل الكليات، التي لا يمكن للعلم أن يكون ممكنا من دونها، إذ لا يمكن النزول دون الأنواع فيها إلى أعيان الأفراد، أي ما يسمى الوحدة العددية التي هي دون الوحدة النوعية.

فكيف يكون الموجود موضوع العلم الرئيس، إذا كان الموجود عينيا، ولا يمكن أن يكون كليا؟ ولولا هذه المفارقة، لما احتاج أرسطو إلى تعدد دلالات الوجود لأن الجوهر عين فردية دائما، وما عداه يكون إما جواهر ثوان ،أو أعراضا ذاتية أو أعراضا عامة. والسعي إلى تجاوز مبدأ عدم تواصل الأجناس، هدفه تأسيس قابلية القول لهذه المستويات التي تنسب إلى الوجود، ومنها تعدد دلالاته.

وتلك، هي علة الحاجة إلى المقارنة مع التناسب الرياضي. وهذا المشكل، هو جوهر الخلاف بين أفلاطون وأرسطو. لكن مناقشة أرسطو لهذه المعضلة، لا تنحصر في حسم نزاع بينه وبين أستاذه، بل هي جوهر المشكل الميتافيزيقي، شرط

تأسيس العلم الرئيس، من حيث تحديد وضع الكلي الوجودي، وعلاقته بالعيني الوجودي. فهل الكلي الوجودي مقوم للأعيان، كما في نظرية الجواهر الثواني عند أرسطو؟ يمكن القول إن جوهر النقد الذي ينتهي إلى نفي المطابقة في النظر والتمام في العمل، مرده إلى نفي ذلك. لكن حينئذ كيف يمكن للعيني الوجودي، أن يكون قابلا للعلم؟ وهذا هو منطلق الإشكاليات التي أوصلت المدرستين النقديتين العربية والألمانية إلى إعادة النظر، في نظرية المعرفة والوجود إبستمولوجيا، وفي نظرية القيمة والعمل أكسيولوجيا.

إنه مشكل علاقة وحدة الوجود بتعدد الموجود فيه، تعددا هو مصدر تعدد دلالاته وعلاقتها بوحدة الكلي وتعدد العيني في المعرفة. فكيف نعلم العيني بما تشترك فيه العينيات من كليات، إذا لم تكن الثانية مقومة للأولى؟ فهل الكلي، مقوم للعيني؟ أم إنه مجرد لغة للكلام عليه، دون أن يكون مقوما له كما ينبغي أن يترتب على عدم الإحاطة أولا، والتغير التاريخي للمعرفة العلمية ثانيا، لأن الكليات لو كانت مقومة للأعيان لاستحال تغير تعريف الهويات خلال تطور المعرفة. وإذا لم تكن مقومة للأشياء فإن تقويمها لما ندركه منها يعني أن ما ندركه منها غير محيط بحقيقتها.

وهنا، تأتي الرؤية التي قد تكون السبيل إلى الحل. فإذا كان الوجود في ذاته هو وحدة الجوهر وكان الواحد في ذاته هو وحدة القيس، وإذا كانت المعرفة في ذاتها قيسا، فإن مشكل دلالات الوجود المتعددة يصبح عين مشكل معرفة المتعدد، وحاجتها إلى اكتشاف الحل لتجاوز مبدأ عدم تواصل الأجناس بالتناسب في الحالتين. فهو جنيس ما يحصل في الرياضيات الكلية، التي تتجاوز عدم تواصل جنسي المتصل والمنفصل وتطبيقاتهما في الطبيعيات عامة وفي الفلك والموسيقى والبصريات.

إن تحديد وحدة المبادئ التي يطلبها العلم الرئيس، وبيان طبيعتها التناسبية، تنتج عن تحديد وحدة دلالات الوجود التي يدرسها هذا العلم، وبيان طبيعتها التناسبية. وكلاهما يقتضي الانتقال من الوحدة الجنسية إلى الوحدة التناسبية، لاستحالة إثبات الوحدة التواطئية للوجود والواحد. وإذن، فالأمر كله يعود إلى حل من جنس الحل الذي توصلت إليه الرياضيات الكلية في رؤية أرسطو بالوصل التناسبي بين المنفصل والمتصل. وذلك هو شرط المعرفة عموما. وتلك هي إشكالية المجموعة الخامسة والأخيرة، الواردة في الشكوك الأربعة الأخيرة.

وما يحيرني حقا هو إهمال الفلاسفة العرب دور الرياضيات في فلسفة أرسطو أولا وفي كتاب الميتافيزيقا حتى إن المقالتين الأخيرتين المتعلقين بالعلاج النسقي لإشكالية الخلاف بينه وبين أفلاطون حول حقيقتها أولا وحول دورها ثانيا من علامات عدم التمييز بين رفض الحل الأفلاطوني ورفض الدور الرياضي في علمه رغم أنه لم ينفك عن استعمال امثلة رياضية في جل مؤلفاته بما فيها المتعلقة بالشعر والأخلاق وانحصر الهم الرئيس في مضمون المقالة الثانية عشر التي حولتها إلى إلهيات والاكتفاء بنظرية العقول المحركة والمقابلة بين ما فوق القمر وما دونة في رؤية للعالم تتنافى حتى مع بعض الإشارات القرآنية التي كانت متجاوزة للرؤية الأرسطية والأفلاطونية حول العالم وأبعاده المكانية والزمانية.

وهذه البنية العميقة توحد عرض الشكوك الخمسة عشر الوارد في مقالة الباء، فصلها الأول، ثم في فصولها من الثاني إلى السادس. لكنها، تكررت في مقالة الكاف، في الفصل الأول والثاني. ومناقشتها، هي المضمون الأساسي لكل المقالات بعد الباء، بما فيها بقية فصولها، وبقية فصول الكاف، وما بعدها من المقالات. والمناقشة كلها، علاج للشكوك باعتبارها اعتراضا على الحل الأرسطي، الذي اعتبر علمه الرئيس علما لمبادئ المعرفة والعلل الأربعة.

وسأكتفي ببيان الفرق بين العرضين، أي بيان ما يضيفه عرض مقالة الكاف بالمقارنة مع عرض مقالة الباء، الذي حللناه وقسمناه إلى خمس مجموعات في الفصلين الأول والثاني من المقدمة. فعرض مقالة الكاف، فصليها الأول والثاني، ليس مجرد تكرار للتصنيف الوارد في مقالة الباء، بل هو يقسم الشكوك الأربعة عشر الأولى إلى مجموعتين متساويتين ليكون الشك الخامس عشر موحدا بينها.

فالسبعة الأولى، هي مجموعة الاعتراضات على شروط وحدة العلم المطلوب، انطلاقا من طبيعة وحدة موضوعه وخصائصه. وهذه الاعتراضات، تقبل الصوغ في قضية واحدة هي:" إذا لم يكن للوجود والواحد وحدة جنسية، إذا لم يكن أي منهما جوهرا موحدا، فكيف يمكن لعلم الموجود، بما هو موجود، أن يكون واحدا؟ ". كيف يمكن لهذا العلم الرئيس المطلوب، أن يكون علم الأجناس العالية، وتكون هذه أجناس الوجود والواحد، إذ هما يمثلان ما يمكن اعتباره جامعا لكل الموجودات وحائزا على أعلى درجات خصائص المبادئ، لكونهما أولين طبيعيا وبالفعل. فما أن نرفع الوجود والواحد حتى يرتفع كل شيء معهما، إذ كل شيء وجود وواحد. ولكن من جهة ثانية، إذا أردنا اعتبار الوجود والواحد جنسين، فإن

الفروق النوعية ستشارك الوجود والواحد، في حين أنه لا يشارك أي فرق في جنسه. ولهذه العلة، قد يبدو وجوب عدم اعتبار الوجود والواحد، جنسين ومبدأين[185].

أما الشكوك السبعة الثانية، وإن كانت تطرح نفس المشكل، فهي تنطلق من طبيعة الجوهر المفارق من حيث هو شرط إمكان الموجودات الأخرى. ومن ثم فهي تطرح المشكل، من حيث هو شرط المعرفة والكلي اللذين يستثنيان أحد أجناس الوجود. وأعني الوجود بما هو صادق وكاذب، أي المعرفة. وذلك، لأن وجود المعرفة هو أساسا نظام الوجود، وهو نظام لا يعلله إلا جوهر سرمدي "لكن الصورة ذاتها، شيء قابل للفساد، مما ينجر عنه انعدام وجود جوهر سرمدي مفارق وقائم بذاته، انعداما مطلقا، وهو ما يبدو غير معقول. فمن البين بنفسه، أنه يوجد جوهر[186] من هذا النوع. ويمكننا القول، بأن أكثر العقول تميزا، اهتمت بهذا البحث، معتنين بوجود مبدأ وجوهر، من هذا الجنس. إذ كيف يمكن للنظام أن يوجد، دون وجود موجود قديم، مفارق وسرمدي"[187]

وإذا كانت هذه القسمة المتساوية بين الشكوك، سبعة وسبعة، توجهها كلها إلى الالتقاء عند نفس المشكل، إما انطلاقا من الاعتراضات الموجهة إلى وحدة الحكمة أو العلم الرئيس ووحدة موضوعه، أو انطلاقا من الاعتراضات الموجهة إلى تعالي الجوهر بما هو شرط الوجود والمعرفة، وإذا كانت هذه المشكلة هي مشكلة الطبيعة الجنسية والجوهرية للوجود والواحد، واللجوء إلى الحل باعتماد الطبيعة التناسبية المحمولية للوجود والواحد، فلا عجب عندئذ من رؤية «ما بعد الطبيعة» مركزة، حول مناقشة نظرية المثل الناتجة عن جوهرة الوجود، وحول نظرية الأشياء الرياضية الناتجة عن جوهرة الواحد، واستبدال الجوهرتين بالتناسبين، في تعريف دلالات الوجودي وتعريف دلالات الرياضي، لاستحالة الدلالة التواطئية في الحالتين.

لم أغفل عن الشك الخامس عشر، الذي يوحد كل الشكوك، فيرجعها إلى مسألة كلية المبادئ أو فرديتها. لذلك، فإنه لا يمكن ألا يكون العلم الرئيس، أو الحكمة أو موضوع البحث الميتافيزيقي، إلا ما بعد رياضيات، بمفهوم جديد، هو 'المثل الرياضية'[188]. ومن هنا أهمية مقالتي الميم والنون، اللتين تحاولان توحيد الوجودي الرياضي الذي يحل مشكل العلاقة بين الكلي المجرد والجزئي المتعين. فمشكل مبادئ الوجود، أو العلل، لا يمكن أن يحل إلا بتبعيته لتحديد مبادئ المعرفة، أي الأوليات.

وينصهر المشكلان، في تحديد وضع الكلي الوجودي، أي المثل والكلي الرياضي، أي المشترك بين العدد والمقدار وتطبيقاتهما، بنظرية المثل الرياضية الأفلاطونية لو ذهب أرسطو إلى غاية حله. لكن، ما حال دونه والذهاب إلى الغاية، هو مواصلته القول بالمطابقة في النظر والتمام في العمل، لكأن العقل مرآة عاكسة للوجود، زعما للعلم المحيط والعمل التام، واعتبار الرياضي ناتجا عن عملية تجريد من الطبيعي.

وماكان ذلك يكون كذلك، لولا معاملة الكليات وكأنها مجردات من الحسيات وليست مقدرات ذهنية هي شرط الإدراك الحسي نفسه، وليست مشروطة به، حتى وإن كان تطبيقها في العلم الطبيعي مشروط بالتجربة الحسية. وذلك هو معنى القبليات، التي من دونها يتعذر علاج ما يسميه إبن تيمية وإبن خلدون 'عادات الأشياء'، ويسميه كنط 'العلم بالظاهرات' أو 'التجربة'.

خاتمة التقديم وملخصه

أكتفي في خاتمة التقديم، بالإشارة إلى ثمرتين مثلتا الغاية من البحث في التناظر بين تلقيي الميتافيزيقا في حضارتنا وفي حضارة الغرب اللذين أنتجا مدرستي نقدها مع عجيبة ثمراتهما العكسية. فالتحرر من المطابقة في النظر والتمام في العمل أي العلم المحيط والعمل التام لم يثمر في المدرسة النقدية العربية ما أثمره في المدرسة النقدية الألمانية. ومحاولة فهم ذلك هو الغرض من هذا التقديم والترجمة. فالنص الذي اخترنا ترجمته عاصر إحياء الدراسات الأرسطية في الفكر الفلسفي للقرنين الأخيرين وأسهم صاحبه فيه مساهمة لا بديل عنها.

فقد يبدو للكثير أن الانتقال من تسمية الكتاب «ما بعد الطبيعة» إلى تسميته «ما قبل الطبيعة» في تلقي إبن سينا لميتافيزيقا أرسطو مجرد تلاعب بالكلام. لكن وصله بالمقابلة بين الرؤية التي سادت في المدرسة المشائية الأولى، قبل تلقيها في الحضارة الإسلامية، تأثير الرؤية القرآنية بعد ترجمتها إلى العربية، واعية كانت أو غير واعية، في تلقي الفلاسفة الناطقين بالعربية لها، أي قبل المدرسة المشائية الثانية، التي أسسها إبن سينا، وما ترتب على قلبه الاسم في تقليدين أديا إلى هذين الثمرتين.

فالثمرة الأولى التي وقع إهمالها، هي بداية البحث في ما يترتب على المشترك بين الفلسفي والديني. فالمدرسة النقدية العربية التي هي ذروة التلقي السينوي التي لسوء الحظ لم تتجاوز رد الفعل والموقف الدفاعي إلا بقليل لغلبة الجدل عليها بدلا من تقديم البديل النسقي إذا ما استثنينا التمييز بين خصائص التقدير الذهني وخصائص المعرفة التجريبية في نقد إبن تيمية للنقلة من المنطق المجرد في التحليلات الأوائل إلى تطبيقه في الأواخر ومقدمة إبن خلدون التي يمكن اعتبارها محاولة في تأسيس علوم الإنسان بنفس التوجه النقدي التيمي. وتلك هي علة العجز دون الانتقال إلى العلاج الموجب كما حدث في المدرسة النقدية الألمانية التي مثلت ذروة التلقي الديكارتي الذي أنتج بديلا من الميتافيزيقا سميته ميتاإثيقا لأنه لا ينطلق من طلب علوم الطبيعيات والمنطقيات بل من طلب علوم الإلهيات واليقينيات.

بدأت المدرسة النقدية العربية مع الغزالي، وكأنها موقف علم الكلام من الفلسفة ـ فهو دعا إلى حلف بين كل المدارس الكلامية لدحض رؤية الميتافيزيقا ـ وبلغت ذروتها مع إبن تيمية في الفلسفة النظرية، ومع إبن خلدون في الفلسفة العملية الثانيين اللذين يمثلان بخلاف الغزالي حقيقة التجاوز الفعلي للميتافيزيقا. ولعل إبن خلدون أكثر من حاول تجاوز رد الفعل بأن أسس رؤية جديدة للعلوم الإنسانية التي لم تنل بعد حظها من العلاج المستقل عن المقارنات السطحية بالفكر الغربي في محاولة ناتجة عن عقدة البحث عن السبق للدلالة على الدور.

لكن تجاوز إبن تيمية لرد الفعل ما يزال مجهولا لإهمال تراثه الفلسفي العميق الذي ليس كتاب في الرد على المنطقيين أهم أبعاده أو على الأقل ليس ما انشغل به الباحثون منه أهم دور له في تجاوز الميتافيزيقا. فالنقد التيمي يتعلق بالتأسيس الميتافيزيقي لنظرية العقل والعلم ونظرية العمل والقيمة. فتركيزه كان على ما تطرحه النقلة من التحليلات الأوائل إلى التحليلات الثواني بمعنى صلة العلم الممكن بالميتافيزيقيا المستحيلة. لم يكن مشكله مع المنطق الصوري، بل مع نقلته ليصبح منطقا يعالج ما يملأ خانات المتغيرات في العبارة المنطقية من مضامين فعلية.

والمقارنة التي انطلق منها لا تتعلق بمقارنة المدرستين النقديتين وإلا لكانت اكتفاء بسطح وجه الشبه وشبه مقارنة لا تأخذ فرق السياقات بالحسبان. لست أقارن بين المدرسة النقدية العربية والمدرسة النقدية الألمانية، بل أريد فهم علة اختلاف ثمرتيهما في ما تلاهما من تحولات في الفكر الفلسفي وفي الفكر الديني. والسياق ليس مختلفا لأن الامر يتعلق بما تتأسس عليه الميتافيزيقا في نظرية المعرفة وفي علاقة المنطقي بالوجودي. وإذن فالمشكل المطلوب علاجه ليس العلاقة بين المدرستين، بل ما ترتب على تلقي الدارسين لهما في فهم طبيعة تجاوز التأسيس الميتافيزيقي لنظرية المعرفة ولنظرية القية وذلك لفهم علل التناظر العكسي. لماذا كانت الثمرة موجبة في المدرسة النقدية الألمانية وسالبة في المدرسة النقدية العربية رغم أن الموقف من التأسيس الميتافيزيقي لهما واحدا في المدرستين؟ وما علاقة ذلك بتزييف تاريخ الفكر الفلسفي وما حصل فيه من ثورات نقلته من القول بالمطابقة بين الإدراك والوجود إلى القول باستحالتها في المدرستين النقديتين؟

والمشكل إذن ليس هو وجه الشبه الشكلي الذي من اليسير بيانه، بل عدم التماثل في النتيجة الذي هو علة التعجب الدافع إلى السؤال رغم الظاهرة التي يعالجها الموقف واحدا ومجال البحث واحدا: كيف نفهم وحدة الشكل النقدي

وحتى المضمون المنقود واختلاف الثمرة أعني التأثير في الفكرين الفلسفي والديني؟ وهذا لا يمكن فهم دلالته إلا بفهم النكوصين في الفكر العربي الحديث الذي صار موقفه من الرؤية الهيجلية ومن الرؤية الماركسية جنيس موقف القدامى الذين صارت عليها المدرسة النقدية من أفلاطون وأرسطو: شبه إيمان بنظرية العلم المطلق. والموقف لا يختلف بين من يتكلم باسم الدين ومن يتكلم باسم الفلسفة.

والنكوص حصل مرتين عندنا وهو الغاية من البحث: في المرة الأولى كان النكوص تجميد الفكر الفلسفي الأفلاطوني الأرسطي القائل بالمطابقة في النظر والتمام في العمل. وذلك هو أصل المدرسية التقليدية في الفلسفة العربية. وفي المرة الثانية كان هو أصل المدرسية الهيجلية الماركسية التي تبناها الفكر الفلسفي القائل بهما وذلك هو أصل المدرسية الجديدة في الفلسفة العربية.

وطبعا، فإعادة النظر في الفلسفة النظرية برؤية جديدة لنظرية المعرفة، متحررة من المطابقة والإحاطة، ولنظرية القيمة، متحررة من المطابقة والتمام، يترتب عليها حتما، الفصل بين الوجود في ذاته، والوجود في علم الإنسان. فالوجود في ذاته، من منظور عيني هو عين الوجود في علم الله، الذي لا فرق بينه وبين الحقيقة في ذاتها، لعدم وجود غيب بالنسبة إليه في رؤية تستند إلى القرآن مثلا. وحتى عند من لا يؤمن بوجود رب ذي علم محيط وعمل تام فهو لا يغفل عن التضايف بين النقص والكمال وهو سر كل استدلال ديكارت على وجود لله.

وعدم الانشغال بذلك في الفلسفة العربية التقليدية من عجائب تاريخ الفكر رغم أنها في العمق تنطلق من الوعي الحاد بالفرق بين الرب الأرسطي والرب القرآني. وهو إهمال يثبت عدم الوعي بالفرق بين المحرك الأول رب رؤية الميتافيزيقا الأرسطية وبين الله رب رؤية الميتاتاريخ القرآنية. فلم لم يكن له الأثر المنتظر أو الوعي به واعتباره غير جدير بالاعتبار؟ بل وسلبه الصريح كما جاء في كتاب الحروف (الفارابي) الذي يعتبر كل الملل المختلفة عن ملة تستند إلى علم أرسطو خرافات أو الضمني كما يفهم من رد المنقول إلى المعقول في تأويلات إبن رشد ردا على علم الكلام في مناهج الأدلة وخاصة في تأويل الآية السابعة من آل عمران- وهو في الحالتين عين الرؤية التي تعتبر كل ما لا يطابق رؤية العلم المظنون مطابقا أيديولوجيا ومثاله الأبرز يمثله الماركسيون والعلمانيون.

لكن المنظور الذي استندت إليه المدرسة النقدية العربية ينطلق من الفرق بين الربين ومن ثم النفي القطعي للقول بالمطابقة والإحاطة في النظر والمطابقة

والتمام في العمل. فالوجود في علم الإنسان، يختلف فيه العلم بالشاهد عن الغيب المحجوب، مفهوما حدا في الدين. والمقابلة بين الظاهرات والشيء في ذاته، مفهوم حد في الفلسفة. وحدية المفهوم الثاني وإن لم يسمه كنط غيبا فهو يؤول إليه وهو ما يقلب العلاقة بين الدافعين الإبستمولوجي المبني على القبلي في النظر والأكسيولوجي المبني على المسلمات في العمل رغم أن كنط اعتبر البناء الثاني سلبيا بالقياس إلى البناء الأول.

دور المنعرج المنسي، وما ترتب على نسيانه من إهمال للمدرسة النقدية العربية هو الإشكال وهو إشكال يعتبر حسمه من شروط جبر الكسر والاستئناف إذا كنا نريد التحرر من التلقي الدغمائي الذي أدى الى العقم مرتين في علاقتنا بالفلسفة التي صارت عقائد نهائية خالية من الفكر النقدي. صارت الفلسفة وكأنها في حرب مع الدين الذي صار يعتبر مجرد إيديولوجيا. وما كان التحرر من هذا الموقف ليصبح شرطا لو لم يسيطر على الفلسفة العربية الحديثة، بذاته وبالاعتراضات عليه، دون الاستفادة من ثمرة المدرسة النقدية الحديثة، التي بدأت مع ديكارت، وبلغت ذروتها مع كنط، رغم أنها قد تبدو مقابلة للأولى بالغاية الكنطية.

ولهذه العلة فلا يمكن فهم فكر ديكارت قبل تحريره من نفس القراءة التي أهملت ما في فكره من ميل إلى ما صار حلا كنطيا في الغاية بمعنى التمييز البين بين ما يعلمه الإنسان وما لا يستطيع علمه. ومعنى ذلك أن المراجعة لا تقتصر على الجمود الأول عندنا، بل تتعداها إلى تأويل ثورة ديكارت وعلاقتها بالبعد الميتااثيقي تأسيسا على الضمانة الإلهية رغم كونه وصف تأملاته بالميتافيزيقية.

فالموقف المجمد للفكر الفلسفي الرسمي في لقائنا بالفلسفة اليونانية مرموزا إليه بقولة الفارابي وموقف إبن رشد من الانقلاب السينوي تمجيدا للطابع النهائي لعلم أرسطو تكرر مرة أخرى في لقائنا بالفلسفة الغربية مرموزا إليه بالعودة إلى ما يناظر قولة الفارابي وموقف إبن رشد ولكن هذه المرة ليس بالقياس إلى أفلاطون وأرسطو بل بالقياس إلى هيجل وماركس الناكصين إلى القول بالمطابقة في النظر والتمام في العمل.

وهكذا، فإنه يمكن أن نلخص تاريخ الميتافيزيقا كله، في إشكاليتي نظرية المعرفة وعلاقتها بالوجود، إحاطة وعدم إحاطة، ونظرية القيمة وعلاقتها بالنشود، تماما أو عدم تمام، في كلا عصري الميتافيزيقا، وما لهذين الموقفين من تحديد للمشترك بين الفلسفي والديني، في كل مراحل تاريخ الفلسفة. وأعني، إشكالية المطابقة في

النظر وتأسيس الفلسفة النظرية، أي أهم إشكاليات فكر إبن تيمية، وإشكالية التمام في العمل وتأسيس الفلسفة العملية، أي أهم إشكاليات فكر إبن خلدون.

وكان ذلك، قولا بهما غاية لعصرها القديم كله، ونفيا لهما غاية لعصرها الحديث كله، بعد المنعرج الحاصل في رؤية إبن سينا، الناقل مما بعد الطبيعة إلى ما قبل الطبيعة، ونقدها الناقل من وجود المعاني الكلية في العناية الإلهية، بالمعنى السينوي تأويلا للمثل الأفلاطونية بمنظور أفلوطيني، للحفاظ على القول بالمطابقتين، اللتين كان نقدهما موصلا للمنعرج الحاصل في المدرستين النقديتين.

لكن التحرر الإبستمولوجي والأكسيولوجي الناتج عن المدرستين النقديتين، لم يدم طويلا. فالأول عندنا وئد فلم يثمر إلا في عمل أصحابه، والثاني عند الألمان وإن أثمر عند أصحابه وبعدهم، لكنه وئد عدنا وكاد يوأد في الغرب لولا أن الهيجلية والماركسية لم تسيطرا في الغرب كما حصل عندنا سيطرة تقتل النقد الكنطي. تلقي هيجل وماركس الدغمائي عندنا مثل تلقي أفلاطون وأرسطو، قضى على تحرر الفكر من النكوص الهيجلي الماركسي، الذي بلغ الذروة في الفهم السطحي لما يسمى بما بعد الحداثة آخر موضة عند محبي الشعارات.

وبذلك يكون تلقي الميتافيزيقا، التي كانت ما بعد الطبيعة وصارت ما قبلها عند إبن سينا، قد وضع إشكالية المقابلة بين عنايتين، أولاهما تتعلق الوجود في العناية الإلهية بلغته، والثانية تتعلق بالوجود في العناية الإنسانية التي لا تتجاوز المقدرات الذهنية بلغة إبن تيمية، ما يجعل التمييز بين العنايتين، ودورهما في النظر والعقد (العقل) وفي العمل والشرع (الإرادة)، أهم إشكالية فلسفية، كما صار عليه الأمر في المدرستين النقديتين العربية والألمانية. والموقفان، يحددان طبيعة العلاقة بين الفلسفي والديني، صراحة أحيانا وضمنا أحيانا أخرى، ومن ثم إشكالية المطابقتين النظرية والعملية.

فالقول بهما، يعني عدم التمييز بين عالم الشهادة وعالم الغيب، واعتبار عالم الشهادة مكتفيا بذاته، وغنيا عما يتعالى عليه. وذلك، هو الخيار الهيجلي، ما يجعل المتعاليات الدينية والفلسفية محايثة، في عالم الشهادة الذي ليس له ما وراؤه، إلا بما في أذهان البشر من فصل، بين المفهومات الكلية المجردة والمفهومات الكلية المتعينة.

والقول بنفيهما، يعني التمييز بين عالم الشهادة وعالم الغيب، دون الزعم بإثباته، بل الاكتفاء بإمكانه، أو على الأقل بعدم كفاية الحل الهيجلي، وبقاء الحل

الكنطي ملازما للفكر الإنساني. ومن ثم، فلا يمكن الاقتصار على رد الوجود إلى الإدراك الإنساني. فنفهم معنى، أنه يوجد ما نفكر فيه ولا نعلمه. ولا يقتصر ما نفكر فيه، على ما نعلمه منه. وإبن خلدون يصف هذا النوع من المدارك بكونه مما لا ينقال أي مما لا تستطيع اللغة قوله وهو ما يعتبره من الوجدانيات التي ليست علما ولا جهلا، بل هي أشبه بالإمكان المطلق الذي ليس له مرجح موجب ولا سالب.

وإذن فالموقف الأول، لا يميز بين العلم والعمل الإنسانيين، والعلم والعمل المتجاوزين لهما، من حيث الإحاطة والتمام بالموجود والوجود، ردا لهما إلى ما يدركه الإنسان منهما. والموقف الثاني، يميز بينهما، حصرا لعلم الإنسان وعمله في عالم الشهادة، واستثناء لعالم الغيب منهما. وما أن وقع التمييز بين العالمين، حتى أصبح القول بالمطابقة المعرفية في النظر والتمام القيمي في العمل، مستحيلا. ويمكن اعتبار غاية الميتافيزيقا، قبل النقد في المدرستين العربية والألمانية، هي القول بالمطابقتين، وغايتها بعد النقدين هي نفي المطابقتين.

ويقتضي التحرر من المطابقتين، المرور بمرحلتين، لم يبق من أولاهما في الفكر الأرسطي بالقياس إلى الفكر الأفلاطوني، إلا ما يمكن اعتباره «المثال» الوحيد الباقي، والذي هو المحرك الذي لا يتحرك، ويبقى مجهول الطبيعة، عدى كونه موصوفا بصفات الكمال والجمال والجلال، ومنسوبا إليه فعل التحريك بما يشبه الجاذبية. فهو في الحقيقة لا يحرك، بل الكائنات هي التي تتحرك لأنها تنجذب بكماله وجماله وجلاله وسرمديته فتشتهي السمو إليه، دون أن يكون له بها صلة، حتى معرفية إذ هو لا يعلم إلا ذاته وكل علم لما عداه تدن دونها: أوليتها وجمالها جلالها.

وبذلك، فالعلاج الفلسفي الأرسطي، يبقي على شيء من العلاقة بينه وبين العلاج الديني. وهو الذي جعله يسمي الميتافيزيقا باسم «ثيولوجيا»، مع اسميها الآخرين، «حكمة» أو «فلسفة أولى»، و«علما رئيسا». فكان ذلك، مما حقق الوصل مع الفكر الفلسفي الإسلامي، الذي للفكر الديني فيه دور رئيس. وشرح المقالة الثانية عشرة (مقالة اللام)، يعتبر من أهم شروح إبن رشد لفكر فلسفة أرسطو، لأنه في آن، يحيل إلى السلب والإيجاب، في نظرية الأفول الإبراهيمية، وإن أبقى على دور الحركة السماوية، مشاركة في نقل المادة من القوة إلى الفعل، وينفي إطلاق الأفول، لكونه ناتجا عن حركة مكانية دورية، لا تمس من كيانها السرمدي، ونسبة الفاعلية المحركة لما يتعالى عليها، بجاذبية جماله وكماله.

ونكتفي في غاية التقديم، بالإشارة السريعة إلى هذا التلازم في العلاج الأرسطي والعلاج السينوي لإشكاليات الميتافيزيقا، مع التوكيد على أهمية مفهوم الوجود في العناية، الذي أوصل إبن سينا إلى القول بأن هذا الوجود المتقدم على الطبيعة، يمثل شبه الخطة الإلهية لخلق أفضل عالم ممكن، في مشروع الخلق والأمر. وهي نظرية تكرر القول بها عند لايبنتس.

فتكون الثمرة الواصلة بين الفلسفي والديني، متمثلة في المقالة الثانية عشرة أي مقالة اللام. وفيها، يلتقي البحث في علاقة ما بعد الطبيعية وما قبلها، ليس بوصفهما اسمين، نتج أولهما عن صدفة ترتيب كتب أرسطو في مكتبة أحد المنتسبين لمدرسته، بل هي صارت دالة على أساس تأويلات المشائية كلها، كما تتبين من الرمزين بما بعد وما قبل الميتافيزيقا، وما ترتب عليهما في المدرستين النقديتين.

وبذلك، نسترد المنعرج المنسي وشرط جبر الكسر، لاستئناف البحث في مضمون كتاب الميتافيزيقا، ودلالاته على منعرجات تاريخ الفلسفة. وهي تقبل الرد إلى هذين الموقفين، المتقدم على إبن سينا، والنقد الذي بدأ مع الغزالي، وبلغ الذروة مع إبن خلدون في الفلسفة العملية في الظاهر، لكنه مشروط بذروة في الفلسفة النظرية التي تحرر الفكر من نظرية المعرفة المطابقة والقيمة التامة.

وهو ما يناظره في الفكر الحديث، والنقد الذي بدأ مع ديكارت وبلغ الذروة مع كنط في الفلسفة النظرية، لكنه مشروط بذروة في الفلسفة العملية تحرر الفكر من نظرية المعرفة المطابقة والقيمة التامة لتأسيس الفلسفة العملية والأخلاق.

ويسعدني في الختام أن أشكر نجلي نزار يعرب المرزوقي لما بذله من جهد في إعداد الترجمة والتمهيد وتجهيز المبيضة للنشر تحريرا للنص ومراجعة وتدقيقا للإحالات المصدرية والمرجعية والاصطلاحية وفي إعداد ثبت المصطلحات ومقابلاتها العربية الألمانية واليونانية وثبت الأعلام وكذلك خاصة ما تعلق بالمعاني الرياضية إذ هو مختص فيها وفي المنطق وفي بعض تعليقات كارفالو الأحدث لنص بونيس.

ولولا جهده لما تجاوز العمل مرحلة المسودة الذي كان يمكن ألا تصبح جاهزة للنشر بعد كل هذه المكملات الأكاديمية. فبفضل صبره وحرصه على تبيضها صار العمل قابلا للنشر في صورته الحالية. لكن ذلك لا يعني أنها بلغت التمام، بل هي ستفيد من رأي القراء ونقدهم إذ هي تبقى ككل عمل أكاديمي بحاجة لما سيتلوها من مراجعات نقدية من أهل الاختصاص تمكن من تجويدها ما أمكن التجويد.

تونس في 20 ذو القعدة 1443
الموافق لـ 22 . 05 . 2022
أبو يعرب المرزوقي

الهوامش

01 (Aristotele & Bonitz, Aristoteles Metaphysik Übersetzt von Hermann Bonitz, 1890)
02 (Bonitz, Observationes Criticae in Aristotelis libros metaphysicos, 1842) و(Bonitz, Observationes Criticae in Aristotelis quae feruntunr magna moralia et ethica eudemia, 1844)
03 (Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1848) و(Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1849)
04 (Bonitz, Index Aristotelicus, 1870)
05 (Bonitz, Über die Kategorien des Aristoteles, 1853) و(Bonitz, Aristotelische Studien - I., 1862) و(Bonitz, Aristotelische Studien - II und III, 1863) و(Bonitz, Aristotelische Studien - IV, 1866) و(Bonitz, Aristotelische Studien - V., 1867)
06 لعل، ما أدى إلى إهمال ما نحاول بيانه، من دور للمدرسة النقدية، إهماله في الفكر الفلسفي العربي الحالي، علته عامة، ما أخذه اليسار العربي عن قصة إرنست بلوخ. فهي، من جنس قصة إرنست رنان، حول إبن رشد اللاتيني، قبلهم، في محاولات بعث الفكر الرشدي، عند الحداثيين الليبراليين العرب، بوصفه مؤسسا للعلمانية. لكن، قصة أرنست بلوخ أثرت في اليسار الماركسي العربي، بكتابه حول الغزالي وإبن رشد ومحاضرته في ألفية إبن سينا، فكان مثله إرنست رنان. فهو المؤثر الأساسي، في الرشديين العرب، بكتابه حول الرشدية اللاتينية، كما هو بيّن من حوار فرح أنطون ومحمد عبده.
07 (Aristotele & Bonitz, Aristoteles Metaphysik Übersetzt von Hermann Bonitz, 1890)
08 (Aristotele, Carvallo, Grassi, & Bonitz, 1966)
09 (Aristoteles, Aristoteles Graece Ex Recensione Immanuelis Bekkeri, 1831) و(Aristoteles, Aristoteles Greace Ex Recensione Immanuelis Bekkeri, 1831)
10 (Bonitz, Index Aristotelicus, 1870)
11 (Aristoteles, Aristotelis Opera. Eddit Academia Regia Borussica, 1870)
12 (Bonitz, Aristotelische Studien - I., 1862) و(Bonitz, Aristotelische Studien - II und III, 1863) و(Bonitz, Aristotelische Studien - IV, 1866) و(Bonitz, Aristotelische Studien - V., 1867)
13 (Bonitz, Observationes Criticae in Aristotelis libros metaphysicos, 1842)
14 (Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1848)
15 (Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1849)
16 (Aristotle & Ross, Aristotle's Metaphysics - A Revised Text with Introduction and Commentary by William David Ross, 1924) و(Aristotle & Ross, Aristotle's Metaphysics - A Revised Text with Introduction and Commentary by William David Ross, 1924)
17 (Aristotle & Ross, Aristotle's Metaphysics translated by William David Ross, 1924)
18 والقصد هنا، تحقيق بونيتس وتعليقه على تعليق الأفروديسي بالخصوص (Aphrodisiensis & Bonitz, 1847)
19 والقصد هنا، تحقيق بونيتس لنص «الميتافيزيقا» (Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1848) والتعليق عليه (Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1849)
20 ترجمة أبو يعرب المرزوقي للنص: «A good deal has been done for the restoration of the text by Sylburg, Brandis, Bekker, Schwegler, and Christ; but all these together have done less for it than Bonitz, who, partly by careful study of the Greek commentators, partly by attention to what the argument requires, has convincingly amended almost

every page of the work. » (Aristotle & Ross, Aristotle's Metaphysics - A Revised Text with Introduction and Commentary by William David Ross, 1924) p. clxvi

21 (Aristotle & Ross, Aristotle's Metaphysics translated by William David Ross, 1924)

22 (C.D.C. Reeve; Hekett publishing company 2016)

23 Aristotele & Reale, Metafisica Introduzione, traduzione, note e apparati di) Aristotele)و (Giovanni Reale. Appendice bibliografica di Roberto Radice, 1997 & Reale, Metafisica di Aristotele. Introduzione, traduzione e commentario di (Giovanni Reale., 2004

24 Aristote & Tricot, La métaphysique Introduction, notes et index par J. Tricot,) Aristote & Tricot, La métaphysique Introduction, notes et index par)و (1970 (J. Tricot, 1970

25 Aristotele, Bonitz, Seidl, & Christ, Aristoteles' Metaphysik - Erster Halband) (Bücher I (A) - VI (E)) Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz Mit Einleitung und Kommentar von Horst Seidl Griechischer Text in der Edition von Aristotele, Bonitz, Seidl, & Christ, Aristoteles' Metaphysik)و (Wilhelm Christ, 1989 Zweiter Halband (Bücher VII(Z) - XIV (N)) Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl (Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ, 1991

26 (Aristotele & Bonitz, Aristoteles Metaphysik Übersetzt von Hermann Bonitz, 1890)

27 (Couturat, 1901)

28 موقفي في كتاب منزلة الرياضيات عند أرسطو حددته من منطلق التناظر الذي بحث فيه أرسطو بين الرياضيات الكلية والوجوديات الكلية. ومعنى ذلك، أن أرسطو قاس على محاولة الوصل بين العدد، أو المنفصل، والمقدار، أو المتصل، في الرياضيات الكلية محاولة الوصل بين الوحدة العددية (الفرد) والوحدة الجنسية (وهي أساس المقولات) في الوجوديات الكلية. (المرزوقي أ.، إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات، Marzouki, Le statut des mathématiques dans le discours scientifique) ترجمة لـ (1985 d'Aristote, 1979) وخاصة الباب الثالث المتعلق بمكانة الرياضيات في ما بعد الطبيعة والباب الرابع المتعلق بمنزلة الرياضيات الإبستمولوجية.

29 (المرزوقي أ.، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية، 2012) ضميمة لترجمة (Sandkühler, et al., 2005)

30 (المرزوقي أ.، منزلة الكلي في الفلسفة العربية - في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين، 1994) أطروحة دكتوراه الدولة بجزئيها النظري (المرزوقي أ.، تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزل الكلي، 2001) والتطبيقي (المرزوقي أ.، إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية إبن تيمية وإبن خلدون، 2011)

31 العلاقة بين الرياضيات والإلهيات قد لا تبدو بينة للوهلة لأولى. لكنها علاقة وطيدة وعميقة: فما تستند إليه المعاني الرياضية من التجريد الحائل دون تحققها الفعلي، بمقتضى الحد، بحيث يكون كل تعيين لها مجرد نسخة أدنى منها كما لا ومطابقة للمفهوم. لذلك فلا يمكن تصورهما متعينين في عالم الشهادة إلا تعينا نسبيا: الرياضي في علوم الطبائع والحقيقة النظرية والديني في علوم الشرائع والقيمة العملية. وكان أول من تفطن إلى هذه العلاقة إبن تيمية عندما ميز بين نوعي المعرفة، المقتصرة على التقدير الذهني والمحتاجة إلى التجربة الفعلية. فاعتبر العقائد الدينية، مثل المعاني الرياضية، معاني كلية غنية عن الاحتكام إلى التجربة لأن الرياضية معيارية بالقياس إلى الطبائع والعقدية معيارية بالقياس إلى الشرائع.

32 (Aphrodisias (of), Alexander of Aphrodidias on Aristotle's Metaphysics 1, 1989) (Aphrodisias (of), Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 2 & 3, 1992)و (Aphrodisias (of), Alexander of Aphrodisias on Aristotle Metaphysics 4, 1993)و (Aphrodisias (of), Alexander of Aphrodisias on Aristotle Metaphysics 5, 1993)و

33 (إبن رشد و بويج، تفسير ما بعد الطبيعة، 1948)

34 (هيجل و المرزوقي، جدلية الدين والتنوير ترجمة لكتاب Vorlesungen über die Philosophie der Religion، 2014) و (هيجل و المرزوقي، تكوينية الوعي الإنساني والديني من دروس فلسفة الدين لهيجل ترجمة لكتاب Vorlesungen über die Philosophie der Religion، 2015)

35 (المرزوقي أ.، إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات، 1985) من ص. 197 إلى 201

36 (المرزوقي أ.، إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات، 1985) ص. 213.

37 مقالة الهاء 1026 ألف 18-35 «وبالتالي فإنه كان ينبغي أن يوحد كذلك ثلاثة علوم فلسفية نظرية: الرياضيات والطبيعيات والإلهيات. ولا شك أنه إذا كان يوجد امر ألهي في مكان ما فلا بد أن يوجد في مثل هذا الجوهر -أساس القيام-Wesenheit -. فأشرف العلوم ينبغي أن يكون موضوع أشرف علم لأشرف جنس من أجناس الموجود. ولما كانت العلوم النظرية أفضل من العلوم الأخرى فإن هذا العلم نتسب إليها., وكان يمكن أن نسأل هل الفلسفة الأولى فلسفة عامة ام هي تعالج جنسا واحدا وجوهرا وحدا؟ ولا شك أننا نجد في علوم الرياضيات نحوا مختلفا إذ إن الهندسة وعلم الهيئة تعالجان جوهرا واحدا. لكن الرياضيات الكلية تحيط بهما معا. ولو لم يوجد إلى جانب الجواهر الطبيعية القائمة بذاتها جوهر آخر لكانت الطبيعيات هي العلم الأول. أما إذا وجد جوهر غير متحرك فإنه يكون هو الأقدم منها وتكون الفلسفة التي تعالجه هي الفلسفة الأولى والكلية. ويكون النظر في هذا الجوهر غير المتحرك عائدا إليها من حيث هو موجود فتعالج في آن ماهيته وما يعود إليه بوصفه موجودا».

38 وهنا يعترضنا مبدأ عدم تواصل الأجناس يعني امتناع الانتقال من أي منها إلى أي منها وبذلك تتمايز المقولات

39 الوحدة إذا لم تكن تواطئية، أي بنفس الدلالة، فإنها تكون إما مجرد وحدة إسمية أو وحدة مشككه (كتاب المقولات). وهي إذن، وحدة من جنس المثال الذي يكرره أرسطو، وهو وحدة مكملات فعل الطبي. وعادة ما تسميها التقاليد الغربية بالأنالوجي، أو تماثل تناسب الأدوار في أداء الوظيفة التي تنسب إلى الجوهر باعتباره نواة مجموعة الاعراض الذاتية التي تتمثل في المقولات التسع الباقية.

40 عدديا تعني من حيث هي أفراد مثل سقراط أو أي متعين بفرديته.

41 وهي المقابلة بين ما دون القمر وما فوقها.

42 ما بعد الطبيعة، الباء 04: 1000 أ 5-8.

43 ما بعد الطبيعة، الباء 04: 1000 ب 25-35.

44 أفدت الكثير، من رسالة أموس برتولاتشي (Bertolacci, 2006)، حول تلقي ميتافيزيقا أرسطو في شفاء إبن سينا باعتباره علامة طريق دالة في الفكر الميتافيزيقي الغربي، لكن المقدمة ليس موضوعها التلقي ودوره في الفكر الغربي، بل ما جعله يكون موضوع النقد، الذي تأسست عليه المدرسة النقدية العربية، بالإضافة إلى علل اهمالها وغياب دورها في تاريخ الفكر الفلسفي، عندنا وفي الغرب، بالقياس إلى المدرسة النقدية الألمانية، فضلا عن التناظر السلبي مع مفعوليهما في كلتا الحضارتين.

45 «فعادت الثقة في الأوليات بنور قذفه الله في القلب» (الغزالي، أبو ليلة، و رفعت، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال تحقيق محمد محمد أبو ليلة و نورشيف عبد الرحيم رفعت، 2001)

46 (Descartes, Discours de la méthode, 1902)

47 (Couturat, 1901) ص 300

48 (Herder, Metakritik zur Kritik der Reinen Vernunft, 1955) هامش 04 ص 89

49 (Descartes, Discours de la méthode, 1902)

50 الترجمة العربية الوحيدة، بعد الترجمتين القديمتين اللتين اعتمدهما إبن رشد في شرحه الكبير نشر الأب بويج، ترجمة جزئية اقتصرت على المقالات الخمس الأولى. ويقال أن صاحبها قد أتمها لكني لم أطلع إلا على الترجمة الجزئية. وكانت عن الإنجليزية (د. روس) متأخرة بقرن عن أزمة المثالية الألمانية ومصحوبة بدراسة تحمل عنون «مدخل إلى لميتافيزيقا، وهي من عمل الأستاذ الكبير المرحوم عبد الفتاح إمام (أرسطو و إمام، ميتافيزيقا أرسطو، 2005) .ورغم قيمتها وأصالة فكر الأستاذ، فإنها لا تفي بهذين الغايتين المتعلقتين بالقطيعة مع إبستمولوجيا المطابقة وأكسيولوجيا التمام. وهي القطيعة التي اعتبرها ممثلة لتجاوز الفلسفة القديمة في المدرسة النقدية العربية، مثلها مثل نفس التجاوز في المدرسة النقدية الألمانية. ثم إن المقالات الخمس الأولى لا تعالج بنية «الميتافيزيقا» العميقة لأن العلاج الميتافيزيقي يبدأ بعد المقالة الخامسة التي

تحدد مصطلحات أرسطو. فبعدها يشرع أرسطو في بحث شكوك مقالة حرف الباء بالعودة إليها بعد المعجم الاصطلاحي (مقالة حرف الدل) وبعد وضع مبادئ المنطق (مقالة الجيم). وهذه البنية يتعذر النفاذ إليها، من دون وصل العلاج بالدور المحوري الذي يعتمد على قياس أرسطو نظرية تعدد دلالات الوجود على تعدد موضوعات الرياضيات الكلية، حلا لمشكل عدم تواصل الأجناس الذي يمكن من الوصل بين تعدد الموجود وتعينه ووحدة الوجود وتجرده. وأخيرا- وحتى لا أظلم أحدا يدعي الترجمة عن الأصل اليوناني (دون تعيين هذا الأصل) فإني اكتفي بملاحظة عامة: فلا يوجد أصل معتمد حائز على اجماع كبار المحققين حول ثغراته بدليل تعدد التحقيقات لنسخ مليئة بها ومحتاجة اجتهادات لعل أفضلها هذه التي اعتمدتها بشهاد ثاني أفضل المحقين (د. روس). وقد أوردتها رغم أني لم اعتمد على تحقيق صاحب الشهادة لأني أولا أرجح تحقيق بونيتس (لما بينته في محاولتي حول دور الرياضيات في علم أرسطو والجزم بوحدة المصنف وتناسق مقالاته الـ14) وثانيا لأن الهدف هو اختيار الأفضل في لحظة إحياء الأرسطية بعد أزمة المثالية الألمانية الناتجة عن المواقف من المدرسة النقدية الكنطية وقلب نظرية المقولات من كونها محيلة إلى أصناف ا لموجود إلى أصناف أفعال العقل ولبونيتس في ذلك بحث يرد فيه على من جعلها قضية لغوية خالصة.

51 (Aristotele & Bonitz, Aristoteles Metaphysik Übersetzt von Hermann Bonitz, 1890)

52 انظر ترجمة المقدمة الألمانية لتحقيق الكتاب

53 الفصل السادس من المقالة التاسعة في (إبن سينا، الشفاء - الإلاهيات راجعه وقدم له إبراهيم مذكور تحقيق محمد يوسف موسى و سليمان دنيا وسعيد زايد، 1960)

54 لأن الماهية يعرض لها الوجود لتصبح خالصة في الطبيعة

55 الوجود في الضمانة الإلاهية

56 هيدجر مويرا أو النصيب من المصير (41-Heidegger, Moïra (Parmenides, Fragment VIII, 34 (1952), 2000) ص.227-228: يستدل على انضواء هيجل في نسيان الحداثة للوجود بنصه التالي: وبذلك يمكن لهيجل أن يحكم من منطلق منظور الفلسفة الحديثة حول عبارة بارمنيدس : «وإذ نرى هنا سمو إلى مملكة «الفكري» «فإن التفلسف الحقيقي بدأ مع بارمنيدس. وهذه البداية كانت في الحقيقة ما تزال ملتبسة وغير محددة وليس بالأمر البعيد بيان فيم يتمثل ذلك. ولكن بالذات فإن بيان ذلك هو عين تحقيق الفلسفة نفسها لتي هي هنا ليست بعد حاضرة (.أ.أ. و.س .274 وما يليها...). فهنا نرى اليابسة ولا توجد قضية من قضايا هرقليطس لم أضمها إلى منطقي». ليس منطق هيجل التأويل الوحيد بمعيار الفكر الحديث لمبدإ باركلي .إنه تحقيقه اللامشروط. فكون مبدأ باركلي «لوجود هو عين الإدراك الذي يتأسس عليه إفصاح عبارة بارمنيدس لا يقبل أي شك. لكن هذا النسب التاريخي للمبدإ الحديث المشترك مع العبارة القديمة يتأسس في نفس الوقت وبصورة حقيقية في فرق قيل وفكر فيه هنا وهناك. أما كيف تكون متميزة عن ذلك فذلك ما لا يكاد يمكن قيس أغواره. إن الاختلاف يذهب بعيدا بحيث إنه بتوسطها تم القضاء على إمكانية أن معرفة مختلفة للمختلف. ونعني بالإشارة إلى هذا الاختلاف في نفس الوقت إلى أي حد يكون تأويلنا العبارة بارمنيدس صادرا عن كيف مغاير بالكلية لكيف فكر هيجل.»

57 (الفارابي و مهدي، كتاب الحروف حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، 1970) ص 151-152

58 (إبن رشد و دنيا، تهافت التهافت تحقيق سليمان دنيا، 1968) و(إبن رشد و دنيا، تهافت التهافت تحقيق سليمان دنيا، 1968) و(إبن رشد و قاسم، مناهج الأدلة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام تقديم وتحقيق محمود قاسم، 1964)

59 (هيجل و المرزوقي، جدلية الدين والتنوير ترجمة لكتاب Vorlesungen über die Philosophie der Religion، 2014) و(هيجل و المرزوقي، تكوينية الوعي الإنساني والديني من دروس فلسفة الدين لهيجل ترجمة لكتاب Vorlesungen über die Philosophie der Religion، 2015) (Hegel G. W., Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 3 Die Vollendete Religion Herausgegeben von Walter Jaeschke, 1984) ص 269 الفقرة الثانية

60 (Marx & Engels, 1978)

61 عندما يقول كنط، إن العقل من دون تجربة خواء والتجربة من دون العقل عمياء، وعندما يقول إبن تيمية وإبن خلدون، إن المعرفة العقلية هي معرفة الأشياء بمقتضى مجاري العادات إذا كانت علمية وإلا فهي تقديرات ذهنية دون علاقة بمرجع فعلي في الوجود الخارجي، فالمعنى واحد. وهو ثورة فلسفية تجاوزت القول بالمطابقة

المعرفية إبستمولوجيا، والتمام القيمي أكسيولوجيا. القول بالمطابقة والتمام، اللذين كانا يعتبران بديهيين في الفلسفة القديمة. ويترتب على المطابقة النظرية، رد الوجود إلى الإدراك الإنساني المظنون مطلق الإحاطة. ويترتب على التمام القيمي، رد المنشود إلى الإرادة الإنسانية المظنونة مطلقة القدرة.

62 فهيجل يقفز في دروس حول تاريخ الفلسفة. (Hegel G. W., Werke 18. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 1986) ص 131 على المرحلة العربية بوصفها عديمة الأثر، إلى المرحلة الحديثة بإدماجها في ما ولاها. وكأن المرحلة العربية، مجرد ناقل للفكر اليوناني، مثلها مثل من ترجمها من الإسرائيليين إلى اللاتينية، لاقتصار قراءته على مضمون فكرهم في دور المخاض الذي حصل في اللاهوت المسيحي، الذي أعد للفكر الحديث غاية للتطور الناقل من المعجزة اليونانية إلى المعجزة الألمانية المزعومتين في إبداع الفكر الفلسفي التام.

63 تعريف إبن سينا للميتافيزيقا والمنعرج الذي مثله، من أهم الدوافع لخيار النص الألماني لنقله إلى العربية" وأما الذي يستحق أن يسمى به هذا العلم إذا اعتبر بذاته فهو أن يقال له علم 'ما قبل الطبيعة' لأن الأمور المبحوث عنها في هذا العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة" (إبن سينا، الشفاء - الإلاهيات. راجعه وقدم له إبراهيم مذكور تحقيق الأستاذين الأب قنواتي وسعيد زايد، 1960) المقالة الأولى الفصل الثالث ص 22. وطبعا، فالقبلية ليست هنا مقصورة على معنى المفارقة للمادة. إذ لو اقتصرنا عليها، لما تعلقت بكل المعاني الكلية التي توجد في العناية الإلهية قبل الوجود الطبيعي. إنها لا تتعلق بالوجود المفارق فحسب، بل بما يدرك قبليا من حقائق المعاني كلها، ما يحايث منها لما ينتقل إلى القيام في الطبيعة بعد القيام في العناية، وما لا يحايث وهو عين القيام في العناية الذي يشملها كلها.

64 المدرسة النقدية العربية هي المدرسة التي يمثلها (I) الغزالي بكتابي (1) «تهافت الفلاسفة» (الغزالي و دنيا، تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا، 1966) و(2) «المنقذ من الضلال» (الغزالي، أبو ليلة، و رفعت، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال تحقيق محمد محمد أبو ليلة و نورشيف عبد الرحيم رفعت، 2001) (II) وإبن تيمية بجل مؤلفاته التي يجادل فها الفلاسفة والمتكلمين وخاصة (1) في ردوده على الرازي في كتابين «درء تعارض العقل والنقل» (إبن تيمية، درء تعارض العقل والنقل تحقيق محمد رشاد سالم، 1991) وعلى إبن المطهري في كتاب «منهاج السنة» (إبن تيمية و سالم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية تحقيق محمد رشاد سالم، 1991)

65 (Descartes, Recherche de la vérité, 1908)

66 (Descartes, Meditationes de prima philosohia - Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tanney, 1904)

67 "وهذا التفسير، لاستعمال مبادئ العقل الخالص النقدية استعمالا موجبا، هو بالذات ما يقبل البيان بالقياس إلى مفهوم الرب وبساطة النفس، اللذين تجاوزتهما جزئيا بهدف الإيجاز. وهكذا فلا يمكنني، أن أسلم باستعمال مفهوم الرب والحرية والخلود لصالح الاستعمال الضروري للعقل النظري في العمل، إذا لم أكن قد حذفت من العقل النظري في نفس الوقت، مزاعم آرائه المتطرفة. إذ ينبغي له أن يستعمل هذه المبادئ التي لا تصلح للاستعمال في الحقيقة، إلا على مجرد موضوعات التجربة الممكنة، في حين أنه يطبقها على ما لا يمكن أن يكون موضوع تجربة ممكنة، لأن هذه تتحول في الواقع وفي كل وقت إلى ظاهرات. وبذلك، تتبين استحالة توسيع قدرة العقل النظري. لذلك، فقد اضطررت لحذف المعرفة حتى أحصل على محل للإيمان. والدغمائية الميتافيزيقية، أعني الحكم المسبق بأنه يمكن التقدم في الميتافيزيقا من دون نقد العقل، هي المصدر الحقيقي لعدم الإيمان المؤسس لكل خصام ضد الاخلاق، والذي هو بالفعل وفي كل وقت شديد الدغمائية." إ. كنط مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص ص 30 [ترجمة أبو يعرب المرزوقي عن الألمانية] (Kant, 1998)

68 وبهذا المعنى يمكن اعتبار الدافع الحقيقي للنقد من جنس المنقذ من الضلال (الغزالي، أبو ليلة، و رفعت، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال تحقيق محمد محمد أبو ليلة و نورشيف عبد الرحيم رفعت، 2001) كما يتبين مما يقوله كنط عن كون الجدل الميتافيزيقي علة التشكيك في الأديان والأخلاق إذا لم يتقدم عليه النقد.

69 "لكن، بما أن، الفكر يشرع في وضع نقيض العيني ويضع نفسه نقيضا له، فإنه يكون، عملية الفكر التي تقطع مسار هذا التناقض، حتى تصل إلى المصالحة. وهذه المصالحة، هي الفلسفة. وبهذا المعنى، فالفلسفة هي علم

اللاهوت. إن الفكر يعرض مصالحة الرب مع ذاته ومع الطبيعة، بحيث تكون الطبيعة التي هي الغيرية في ذاتها ربوبية، وبحيث يسمو الروح المتناهي في الغاية سموا إلى هذه المصالحة، بعضه في ذاته، وبعضه يحقق هذه المصالحة في تاريخ العالم. وهذه المصالحة، هي من ثم السلم الإلهية التي لا تعلو على أي عقل، بل هي، لا تعي ذاتها ولا يتم التفكير فيها والاعتراف بها بما هي حقيقة، إلا بفضل العقل (النهى)." ج. ف. هيجل - دروس في فلسفة الدين منتخبات من مخطوطاته المنشورة بعد وفاته ص 269 [ترجمة أبو يعرب المرزوقي عن الألمانية] Hegel G. W., Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 3 Die vollendete) (Religion Herausgegeben von Walter Jaeschke, 1984

70 (Bonitz, Observationes Criticae in Aristotelis libros metaphysicos, 1842)

71 (Bonitz, Index Aristotelicus, 1870)

72 (Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1848) و(Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1849

73 راجع الكتاب VII من «السياسة» (- Aristotle & Barnes, The Complete works of Aristotle The Revised Oxford Translation, 1991) ص 148، 1327ب

74 راجع الكتاب الأول من الترجمة العربية لمؤلف «الميتافيزيقا» ص - 154 - 981ب

75 "إن للوصف الخاص بالفلسفة العربية، هو من وجه أول ضئيل الأهمية. وهو من وجه ثان، شريك للمدرسة الفلسفية (المسيحية) في الأمر الرئيس. وهي ليست نافعة من حيث المضمون ولا يمكن للمرء أن يتوقف عندها فهي ليست فلسفة لكنها ذات أسلوب حقيقي يميزها" ج.ف. هيجل دروس حول تاريخ الفلسفة المجلد II الأعمال ص 517 (Hegel G. W., Werke 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, 1986)

76 مثلا التحرر من الثالوث والقول بالوحدانية والتحرر من الخطيئة الموروثة بتبرئة الجنس ورفض العزوبية ورفض تخصيص فئة بالوظيفة الدينية وعدم التضاد بين العلم والدين حتى صار الإسلام يوصف بدين العقل في فكر الحداثيين إلى حدود النكوص الهيجلي حتى ذهب هاينه في تأريخه لتحولات روح الأدب الأماني إلى تأويل أدب جوته بميله للرؤية الإسلامية التي تتعارض مع الحط من شأن الحياة الدنيا كما في الرؤية المسيحية.

77 ليسينج في (كوشل، المرزوقي، و فندري، 2009) ص 127-128 و(Kuschel, 1998)ص 94-95

78 لوثر في (كوشل، المرزوقي، و فندري، 2009) ص 96 هـ 57 و(Kuschel, 1998) ص 69 هـ 40

79 أفلاطون. الشرائع. 819. ب. (Plato & Cooper, Plato Complete Works Edited with Introduction and Notes, by John M. Cooper. Associate Editor D. S. Hutchinson, 1997) ص 1515

80 وذلك هو معنى استكمال نقد الغزالي الذي نكص عنه، إما بتبني الرؤية السينوية التي لم تتحرر من المطابقة والإحاطة، أو بالقول بالكشف الصوفي. واستكماله بالتخلص منهما، في محاولة متممي فكر المدرسة النقدية، أي إبن تيمية وإبن خلدون. فالأول، واصل نقد رؤية أرسطو وإبن سينا الميتافيزيقية في الفلسفة النظرية تأسيسا للإسمية فيها. وإبن خلدون، واصل نقد رؤية أفلاطون وإبن سينا الميتافيزيقية، تأسيسا للإسمية في الفلسفة العملية. والإسمية، في الحالتين، تعني أن المفهوم في صوغه القولي لا يتألف من مقومات موضوعه، أو ماصدقه، بل من مقومات قوله في حدود إدراك الإنسان له، دائم التغير بحسب تقريب النظرية من التجربة، تقريبا هو في صيرورة دائمة. وبذلك، فكلاهما ينفي المطابقة والإحاطة المعرفية في النظر والمطابقة والتمام القيمي في العمل. راجع (المرزوقي أ.، إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية إبن تيمية وإبن خلدون، 2011).

81 (Marzouki, Le statut des mathématiques dans le discours scientifique d'Aristote, 1979) و(المرزوقي أ.، إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات، 1985)

82 (Euclid & Heath, 1908) ص 112 و(Euclide & Acerbi, 2007) ص 974

83 (Euclide & Acerbi, 2007)

84 (Heath, 1949) و(Marzouki, Le statut des mathématiques dans le discours scientifique d'Aristote, 1979) و(المرزوقي أ.، إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات، 1985)

85 (المرزوقي أ.، إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات، 1985) ص 170-176

86 ويمكن القول إن تغيير ديكارت لتعريف الرياضيات، نقلا إياها من التعريف بنوعي الرياضي (العدد والمقدار) إلى تعريفها بنوعي الفعل المنطبق عليهما (القيس والترتيب). والموحد لهما، في ما سماه بنفس الاسم، أي الرياضيات الكلية، مع اعتبارها كافية للاستغناء عن الجبر العربي. والغريب أن تعريف الفنين، موضوع بكونه من 'المقدرات الذهنية'. واعتبار كل المعاني الكلية من جنسها، عند إبن تيمية، يفيد نفس المعنى، لأنه يعني فعلي العقل القايس والمرتب. وهما ما يطبقه على كل التعريفات المحددة، ليس لماهيات الأشياء، بل لبيان حدودها الإضافية بعضها بالقياس إلى البعض. وقد اعتبر ديكارت، تعريفه للرياضيات الكلية، مغنيا عن استعارة النظرية الجبرية من العرب، في كلامه على اكتشافاته الرياضية. وهو دليل تفطن لهذه الإشكالية. فقد عرفها بكونها نظرية القيس والترتيب، أيا كان موضوعهما. فتم الانتقال من التعريف بالموضوع، الحائل دون توحيد نوعيه، إلى التعريف بالفعلين، القابلين للتطبيق عليهما والموحدين لهما توحيدا يستجيب لمعنى الرياضيات الكلية. والغريب، أن الفارابي يرى نفس الرأي بخصوص علاقة الجبر، ويصفه بكونه علم الحيل العددية والرياضيات الكلية التي تعالج المنطق والأصم، راجع (الفارابي، إحصاء العلوم للفارابي حققه وقدم له وعلق عليه عثمان أمين، 1949) ص 89.

87 مضمون الألف الكبرى يجمع بين التأويلين، الأنثروبولوجي العضوي والأنثروبولوجي الإجتماعي، ويبقى مسيطرا على كل مقالات «الميتافيزيقا» رغم أن مقالة الشكوك (الباء)، التي يبدو وكأنها انتقال منهما إلى العرض النسقي المحيل إلى بنية عميقة، لم تتجل في ما تلا من المقالات تجليا واضحا، يغني عما ورد منهما في الألف الكبرى، وهذا ما جعل كل واحد من الشكوك، يصبح مناسبة لتكرر التأويلين، دون الحسم في تقديم أحدهما على الثاني، أي الحل الطبيعي والحل الرياضي لإشكالية عدم تواصل الأجناس في الوجود (المقولات) وفي الرياضيات (نوعيها)، لحل معضلة اللاتناهي فيهما.

88 "ثم يُتداوَل ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس. فيتناهى النظر العلمي وتُميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تُتعلم وتُعلّم فقط، ويكون تعليمها تعليما خاصا وتعليما مشتركا للجميع. فالتعليم الخاص هو بالطرق البرهانية فقط، والمشترك الذي هو العام فهو بالطرق الجدلية أو بالخطبية او بالشعرية. غير أن الخطبية والشعرية هما أحرى ان تُستعمَلا في تعليم الجمهور ما قد استقر الرأي فيه ويصح بالبرهان من الأشياء النظرية والعملية." (الفارابي و مهدي، كتاب الحروف حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، 1970) ص 151-152

89 تغيير ترتيب مسائل «ما بعد الطبيعة»، ما منطقه؟ وما علاقته بنظرية العناية، التي تقوم فيها المعاني الكلية المحددة لحقائق لأشياء - الكلي بلا شرط -، نظرية العناية التي توجد فيها المعاني الكلية وحقائق الأشياء. (إبن سينا، الشفاء - الإلاهيات راجعه وقدم له إبراهيم مذكور تحقيق محمد يوسف موسى و سليمان دنيا وسعيد زايد، 1960) المقالة التاسعة - الفصل السادس من ص.414 إلى ص 422.

90 اضطر ديكارت للضمانة الإلهية، لتأسيس تأملاته الميتافزيقية التي بفضلها أسس الكوجيتو، واستنبط منه معيار التمييز بين الحقيقة والوهم. فقابل بين إمكانية أن يخدعه الشيطان، التي أفشلها ببيان أن من شروط خداعه أن يعترف بوجوده، لكنه لم يستطع الخروج من ذاته وتجاوز الانطواء عليها، من دون أن يفترض ضمانة إلهية في عدم خداعه، بالانتقال من الكوجيتو إلى وجود العالم وجودا فعليا. (Marzouki, Métaphysique (ou méta-éthique?, 1996

91 فرضية الإهمال القصدي تبقى مفتوحة ويمكن أن تكون مادة للبحث والدرس، لكنها ليست مطلبنا هنا. مطلبنا هو الإهمال ثم الانحطاط.

92 الإنجليزية والألمانية والفرنسية والإيطالية، وقد تمت الإشارة إليها في فاتحة الترجمة

93 وإن بلغت حد الإقرار بأهميتها، بخصوص ما توصلت إليه في النصف الثاني ن القرن العشرين، مع عدم الاكتفاء بالطرح القائل بعدم الشك في مصدر تسمية الكتاب، ومنه ما أعاد إقراره عبد الرحمان بدوي (بدوي، 1995) ص 12، ولكن بقاؤها في الإطار الفرضي « Ma queste nuove prospettive, per quanto allettanti, valgono soprattutto come ipotesi di lavoro, sia pure solidamente fondate, e tali resteranno finché non si potrà scoprire qualche preciso documento che elimini i vari dubbi che esse sollevano. È certo, comunque, che ormai non è più possibile accettare come tesi indubitabile l'origine meramente casuale e

contingent (editoriale) del titolo "Metafisica"» (Aristotele & Reale, Metafisica di (Aristotele. Introduzione, traduzione e commentario di Giovanni Reale., 2004

94 وهي أمور أشار إليها بونيتس بداية من 1842 في ملاحظاته النقدية حول «ميتافيزيقا» أرسطو (Bonitz, Observationes Criticae in Aristotelis libros metaphysicos, 1842) ص 02

95 (Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1848)

96 (Bonitz, Observationes Criticae in Aristotelis libros metaphysicos, 1842) و(Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1849)

97 (Aphrodisiensis & Bonitz, 1847)

98 (Bonitz, Aristotelische Studien - I., 1862) و(Bonitz, Aristotelische Studien - II und III, 1863) و(Bonitz, Aristotelische Studien - V., 1867)

99 (Bonitz, Index Aristotelicus, 1870)

100 ولم يشر إلى العرب مباشرة مكتفيا بالإشارة إلى ضعف النصوص اللاتينية التي اعتمدت على الترجمات العبرية المعتمدة على الترجمات العربية دون تقييم لدور الأخيرة (Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1848) ص X- XI.

101 مكتفيا بالإشارة إلى إبن رشد، بالإضافة إلى المشائين، المحتفين بالأفكار التي قدمها الأفروديسي. وليس من وظائف تحقيق النص البحث في تحولات تلقيه ودلالته حول دور «الميتافيزيقا» في نظرية المعرفة ونظرية القيمية. لذلك، لم يذكر إبن سينا الذي قال في «الميتافيزيقا»، ما قاله لاحقا كنط، أي انها ‹ما قبل الطبيعة› وليست ‹ما بعد الطبيعة›. (Aphrodisiensis & Bonitz, 1847) ص XVI

102 راجع تصدير النص الألماني (Aristotele & Bonitz, Aristoteles Metaphysik Übersetzt von Hermann Bonitz, 1890) وترجمته العربية.

103 خاصة وأن بونيتس نفسه، يشير إلى عكس ما تم التعليل به عدم نشر الترجمة، وتم هذا في مقدمات البعض من كتبه، (Bonitz, Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit, 1849) ص IV - V على سبيل المثال.

104 لأن التسمية الأولى ليس لها دلالة هذا الفن بل هي دلالة تصنيف لتنزيل الكتاب في المكتبة.

105 (المرزوقي أ.، نقد أدلة وجود الله بين إبن رشد وهيجل، 2019)

106 (Renan, 1852)

107 (Ernst Bloch, 1952)

108 (Arnaldez, 1989)

109 (المرزوقي أ.، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية، 2012)

110 (Hegel G. W., Werke 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, 1986) ص 147

111 (Hegel G. W., Werke 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, 1986) ص 241

112 (Hegel G. W., Werke 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, 1986) ص 242

113 (Brentano, 1862)

114 (هوسرل و المرزوقي، 2011)

115 ولهذه العلة لاستكمال البحث في التناظر بين ثمرات العودة للأرسطية من منطلق الرؤية النقدية النظرية الوجود وتأسيس الرياضيات. ترجمت (Husserl, 2002) إلى العربية (هوسرل و المرزوقي، 2011)

116 وهي نفس المسائل والترتيب الذي كان ولا يزال معتمدا في دراسات «الميتافيزيقا» مع بعض الخلافات حول الأصالة والانتحال في بعض المقالات. وقد سبقت الإحالة إلى نص الأفروديسي في شرح إبن رشد لمقالة اللام مدخلا للكلام على وحدة «الميتافيزيقا» وترتيب المسائل الواردة فيها. (إبن رشد و بويج، تفسير ما بعد الطبيعة، 1948) ص 1394

117 الترجمتان المعتمدتان في شرح إبن رشد، بعضها بتوسط السريانية وبعضها مباشرة عن اليونانية، كما أورد ذلك هيجل في كلامه على ازدهار نقل الفلسفة اليونانية بتوسط المسيحيين في الحضارة العربية الإسلامية، ما جعله يدرج الفلسفة العربية في ما سماه الاختيار الوسيط، الذي كان فيه دور الاعداد للفكر الحديث، الذي يرده إلى لقاء القطبين اليوناني والألماني. راجع (Hegel G. W., Werke 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, 1986) ص 516 - 517

118 راجع (إبن رشد و بويج، تفسير ما بعد الطبيعة، 1948)،الجزء الثالث ص .1395 - 1396

119 (Aphrodisiensis & Bonitz, 1847) كما (Aphrodisias (of), Alexander of Aphrodidias on Aristotle's Metaphysics 1, 1989) و (Aphrodisias (of), Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 2 & 3, 1992) بالإضافة إلى (Afrodisia (di), et al., 2007) يقولون عكس ما ادعاه إبن رشد بخصوص نص الأفروديسي (راجع الهامش التالي).

120 "وهذه المعاني قد كان تكلم فيها تكلما في المقالة المرسومة عليها الألف الكبرى وهي الثانية من مقالات هذا الكتاب ..." (إبن رشد و بويج، تفسير ما بعد الطبيعة، 1948) ص 1395

121 (إبن سينا، الشفاء - الإلاهيات. راجعه وقدم له إبراهيم مدكور تحقيق الأستاذين الأب قنواتي وسعيد زايد، 1960) ص 21-22

122 «الميتافيزيقا» مقال اللام: المحرك الأول لا يعلم إلا ذاته

123 (Plotinus, et al., 2018) و(Plotino, Faggin, Reale, & Radice, 2004)

124 (المرزوقي أ.، إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات، 1985)

125 (المرزوقي أ.، إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات، 1985)

126 (المرزوقي أ.، إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات، 1985) ص 213

127 راجع (Heath, 1949) ص 196 - 197 و (Euclid & Heath, 1908) ص 113 و(Euclide & Acerbi, 2007) ص 340 و(Kline, 1972) ص 68

128 تعليق على مقالة الرياضيات الكلية ـ مقالة فرنسية ـ والمقابلة بين نوعي التجريد الارسطي والحديث والعلاقة بين المحسوس في الوجود ومشكل وحدة الوجود.

129 (إبن تيمية، الرد على المنطقيين) ص 388 و (المرزوقي أ.، إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية إبن تيمية وإبن خلدون، 2011) ص 185

130 "ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه لأنه ينحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك ... فلو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية. فإذا علمت ذلك فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول" (إبن خلدون، 1988) الباب السادس الفصل العاشر «علم الكلام» ص 581-582

131 (المرزوقي أ.، إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات، 1985)، الباب الثالث، منزلة الرياضيات في ما بعد الطبيعة، والباب الرابع، منزلة الرياضيات الإبستمولوجية.

132 (Heidegger, Was ist Metaphysik?, 1955)

133 راجع نص هيدجر، حول «النصيب من المصير» μοίρα في نقد «الميتافيزيقا»، لتأسيس العودة إلى ما قبل سقراط، لتفادي نسيان الوجود (Heidegger, Moïra (Parmenides, Fragment VIII, 34-41) (1952), 2000)

134 (Heidegger, Was ist Metaphysik?, 1955)

135 (Heidegger, Moïra (Parmenides, Fragment VIII, 34-41) (1952), 2000) ص 232-233

136 انظر شرح هيدجر لمقالة الحاء فصولها الثلاثة الأولى (Heidegger, Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3 von wessen und Wirklichkeit der Kraft, 1981)

137 (المرزوقي أ.، إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات، 1985) من ص 273 إلى 276 منهجا ومن 220 إلى 240 تطبيقا

138 (Euclide & Acerbi, 2007) من ص 975 إلى 1019 و(Euclid & Heath, 1908) من ص 111 إلى 186

139 (Heath, 1949) من ص 222 إلى ص 224
140 العيني والمشار إليه باليونانية «تودي تي τόδε τι» رغم كونه هو الجوهر الأول
141 ذلك ما يقوله إبن خلدون عن موقف الكلام القديم، قبل القبول باستعمال المنطق الارسطي الذي ينسبه إلى كلام المحدثين، اللذين تبنوا الرؤية الأرسطية، ممثلين بالغزالي خاصة. فهم يرفضون التمييز بين الذاتي والعام من الأعراض ولا يقولون بالكلي الطبيعي وبتأليف الماهيات من الجواهر الثواني. فيستنتج أنهم لا ينكرون المنطق الصوري، وإنما ينكرون مطابقة قوانينه لقوانين الوجود التي لا نعلم منها إلا عاداتها التي تتجلى لنا في التجربة. وكل اعتراضات إبن تيمية ترد إلى هذا الموقف، أي إنها ليست ضد المنطق الصوري، بل ضد القول بمطابقة قوانينه لقوانين الوجود الخارجي.
142 (الغزالي و دنيا، تهافت الفلاسفة، 1966) المسألة 13: في إبطال قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن، وما كان، وما يكون. ص 206
143 أرسطو، المقولات المقالة الأولى (أرسطو، بدوي، بن حنين، و تذارى، 1980) ص 33
144 أرسطو، الميتافيزيقا، مقالة اللام: المحرك الأول لا يعلم شيئا عن العالم ولا يعلم إلا ذاته
145 (إبن سينا، الشفاء - الإلاهيات راجعه وقدم له إبراهيم مذكور تحقيق محمد يوسف موسى و سليمان دنيا وسعيد زايد، 1960)، المقالة التاسعة، الفصل السادس، ص414-415
146 الفصل العاشر من الشرائع النواميس
147 هوسرل كتاب المنطق ونقد الموقف النفساني
148 (هوسرل و المرزوقي، 2011)
149 ماهية الموضوع التي تشير إلى انفصال العدد في اتصال النوع والجنس
150 ما يشترك فيه الموضوع المتعين من كلي يصل بين المتعينات في النوع والجنس ويعجز دونه
151 (إبن رشد و عمارة، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، 1969)
152 فصل المنطق من المقدمة الباب السادس
153 راجع (Thouard, Aristote au XIXème siècle; la résurrection d'une philoophie, 2005)
154 الفصل الأخير من التحليلات الأواخر
155 "ينبغي للمرء حقا، ألا يعتقد أن أرسطو من حيث هو مفكر تأملي، قد فكر بمنطقه المعهود بحسب أشكال الأرغنون وتقدم واستدل بها، وإلا لما كان استطاع أن يخطو خطوة واحدة إلى الأمام، ذلك أنه كان لا يمكن أن يصل إلى أي قضية تأملية ... بل بحيث إن الكل العضوي الحي الذي يكون فيه كل جزء جزءا، ولا يكون من حيث له هذه الحقيقة إلا الكل العضوي" (Hegel G. W., Werke 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, 1986) ص241-242 " Man muß ja nicht glauben, daß Aristoteles, indem er spekulativ ist, nach dieser seiner Logik, nach diesen Formen im Organon gedacht, fortgeschritten, bewiesen hätte; sonst hätte er keinen Schritt forttun können, da wäreer zu keinem spekulativen Satz gekommen. .... , sondern daß es ein lebendiges organisches Ganzes wird, worin jeder Teil als Teil gilt und nur das Ganze als solches Wahrheit hat".
156 راجع (Rabouin, 2005)
157 التناظر بين الوجود والخير مثله مثل التناظر بين الوجود والواحد راجع نص أرسطو من مقالة بونيتس حول المقولات واللغة. (Bonitz, Über die Kategorien des Aristoteles, 1853)
158 إن تصنيف الأعراض، بمعيار القابل للعلم وغير القابل للعلم، له أساس، وجودي مضاعف ورياضي مضاعف. وهو في الحقيقة، من علل المقارنة بين الميتافيزيقا والرياضيات الكلية، لكون الأولى تدرس الجوهر وصورها، والثاني يدرس أعراض جرمية الجواهر الطبيعية وصورها. فالوجودي العرضي المضاعف، هو قابلية الاستنباط من الجواهر الثواني، التي يتألف منها حد ماهية الشيء وعدمها. ومن ثم، قابلية التعليل بالضرورة، وعدم التعليل العائد إلى الصدفة. والرياضي المضاعف، هو كون النوع الأول من الأعراض متناه والثاني لا متناه. وكلاهما، يتعلق بجرمية الجوهر الطبيعي، كما وكيفا. وإذن، فلكأن الصورة عند أرسطو، لها معنيان، صورة جرمية الشيء، وهي رياضية، وصورة هوية الشيء، إن صح التعبير، وهي وجودية. ولهذا الفرق، صلة بينة مع إشكالية تحير فيها، خلال مناقضته لوضع أفلاطون الرياضي، بين المثال المحدد للوجود، والموجود الحسي المشارك فيه.

159 تعتبر القصديات، ملتقى المعاني المنطقية والمدارك النفسية، عند فرانز برنتانو. ولعل العلاقة، بين الوجود في العناية بالمعنى السينوي، عناية الله، والوجود في العناية النفسية، عند الانسان، هي عين التشابه في العلاقة بين منزلة المعاني الكلية، عند القائلين بالتطابق، ومنزلتها عند نفاته. وهي العلاقة الواصلة، بين ما قبل النقد، وما بعده، أي بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، المميزة بين نوعي القصدية، المتعلقة بما نفكر فيه ونعلمه، فننسبه إلى ما يظهر من الأشياء للإدراك الإنساني، والمتعلقة بما نفكر فيه ولا نستطيع علمه، فننسبه إلى ما عليه الأشياء في ذاتها. راجع (Thouard, Franz Brentano sur Aristote, 2005)

160 "فَالْعُلُومُ الْأَوَّلِيَّةُ الْبَدِيهِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ الْمَحْضَةُ لَيْسَتْ إِلَّا فِي الْمُقَدَّرَاتِ الذِّهْنِيَّةِ كَالْعَدَدِ وَالْمِقْدَارِ لَا فِي الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ فَإِذَا كَانَتْ مَوَادُّ الْقِيَاسِ الْبُرْهَانِيِّ (التحليلات الأواخر) لَا يُدْرَكُ بِعَامَّتِهَا إِلَّا أُمُورٌ مُعَيَّنَةٌ لَيْسَتْ كُلِّيَّةً وَهِيَ الْحِسُّ الْبَاطِنُ وَالظَّاهِرُ وَالتَّوَاتُرُ وَالتَّجْرِبَةُ وَالْحَدْسُ وَالَّذِي يُدْرِكُ الْكُلِّيَّاتِ الْبَدِيهِيَّةَ الْأَوَّلِيَّةَ إِنَّمَا يُدْرِكُ أُمُورًا مُقَدَّرَةً ذِهْنِيَّةً لَمْ يَكُنْ فِي مَبَادِئِ الْبُرْهَانِ وَمُقَدِّمَاتِهِ الْمَذْكُورَةِ مَا يُعْلَمُ بِهِ قَضِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ عَامَّةٌ لِلْأُمُورِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ وَالْقِيَاسُ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ إِلَّا بِوَاسِطَةِ قَضِيَّةٍ كُلِّيَّةٍ. فَامْتَنَعَ حِينَئِذٍ أَنْ يَكُونَ فِيمَا ذَكَرُوهُ مِنْ صُورَةِ الْقِيَاسِ وَمَادَّتِهِ حُصُولُ عِلْمٍ يَقِينِيٍّ. وَهَذَا بَيِّنٌ لِمَنْ تَأَمَّلَهُ. وَبِتَحْرِيرِهِ وَجَوْدَةِ تَصَوُّرِهِ تَنْفَتِحُ عُلُومٌ عَظِيمَةٌ وَمَعَارِفُ. وَسَنُبَيِّنُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ أَيِّ وَجْهٍ وَقَعَ عَلَيْهِمُ اللَّبْسُ. فَتَدَبَّرْ هَذَا فَإِنَّهُ مِنْ أَسْرَارِ عَظَائِمِ الْعُلُومِ الَّتِي يَظْهَرُ لَك بِهِ مَا يَجِلُّ عَنْ الْوَصْفِ مِنْ الْفَرْقِ بَيْنَ الطَّرِيقَةِ الْفِطْرِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ السَّمْعِيَّةِ الشَّرْعِيَّةِ الْإِيمَانِيَّةِ وَبَيْنَ الطَّرِيقَةِ الْقِيَاسِيَّةِ الْمَنْطِقِيَّةِ الْكَلَامِيَّةِ" (إبن تيمية، مجموع التفاوي - كتاب المنطق، 1995) 72 ـ 73.

161 أفلاطون، النواميس، المقالة العاشرة، في القانون الجنائي.

162 (Marzouki, Métaphysique ou méta-éthique?, 1996)

163 راجع الملاحظة الموالية إحالة على الفارابي من كتاب الحروف.

164 (الفارابي و مهدي، كتاب الحروف حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، 1970) ص 151-152

165 (الغزالي، أبو ليلة، و رفعت، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال تحقيق محمد محمد أبو ليلة و نورشيف عبد الرحيم رفعت، 2001)

166 "وأما سائر الصفات المشتركة، فقد لا يمكن الإحاطة بها. ولا ريب أنه، كلما كان الإنسان بها أعلم، كان بالموصوف اعلم، وأنه ما من تصور، إلا وفوقه تصور أكمل منه. ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئا، من كل وجه. ولا نعلم لوازم كل مربوب ولوازم لوازمه إلى آخرها. فانه ما من مخلوق، إلا وهو مستلزم للخالق. والخالق مستلزم لصفاته، التي منها علمه. وعلمه محيط بكل شيء. فلو علمنا لوازم لوازم الشيء إلى آخرها، لزم أن نعلم كل شيء. وهذا ممتنع عن البشر. فان الله سبحانه وتعالى، هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه، من غير احتمال زيادة. وأما نحن، فما من شيء نعلمه، إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه، ما لا نعلمه" (إبن تيمية، الرد على المنطقيين) ص 75

167 ورأي إبن خلدون، هذا، يؤيد فكرة إبن تيمية، في قضية تجنب رد الوجود إلى الإدراك. فهو مثله، يقول بمجاري العادات، وليس بالسببية، مثلهما مثل الغزالي: "وَعَامَّةُ، مَا عِنْدَهُمْ مِنْ الْعُلُومِ الْكُلِّيَّةِ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ، هِيَ مِنْ الْعِلْمِ بِعَادَةِ ذَلِكَ الْمَوْجُودِ، وَهُوَ مَا يُسَمُّونَهُ 'الْحَدْسِيَّاتِ' وَعَامَّةُ، مَا عِنْدَهُمْ مِنْ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالْعُلُومِ الْفَلَكِيَّةِ، كَعِلْمِ الْهَيْئَةِ، فَهُوَ مِنْ قِسْمِ الْمُجَرَّبَاتِ. وَهَذِهِ، لَا يَقُومُ فِيهَا بُرْهَانٌ. فَإِنَّ كَوْنَ هَذِهِ الْأَجْسَامِ الطَّبِيعِيَّةِ جُرِّبَتْ، وَكَوْنَ الْحَرَكَاتِ جُرِّبَتْ، لَا يَعْرِفُهُ أَكْثَرُ النَّاسِ، إلَّا بِالنَّقْلِ" (إبن تيمية، مجموع التفاوي - كتاب المنطق، 1995) ص 245

168 معنى الكشف، وتبني الموقف السينوي، علتهما عدم التمييز بين العناية في الأذهان البشرية، والعناية الإلهية. فالثانية، لا تتضمن المقابلة بين الشهادة والغيب، لأن الله محيط بكل شيء، علما. والتمييز بينهما في الأولى، هو أساس التحرر من القول بالمطابقتين، المعرفية والقيمية، فيكون الفكر الديني، هو الذي حرر الفكر الفلسفي، من سذاجة القول بهما.

169 (إبن تيمية، درء تعارض العقل والنقل تحقيق محمد رشاد سالم، 1991) الجزء الأول ص 224-225

170 (المرزوقي أ.، مفهوم السببية عند الغزالي، 1978) ترجمة لـ (Al Marzouki, 1978)

171 (Aristotele & Reale, Metafisica Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Appendice bibliografica di Roberto Radice, 1997) و(Aristotele & Reale, Metafisica di Aristotele. Introduzione, traduzione e commentario di Giovanni Reale., 2004)

172 جائحة التاجية المستجدة التي كان تأثيرها كونيا بداية من سنة 2020.
173 "هل المبادئ كلية أم عينية؟" أي " I principi sono universali o singolari?" من (Aristotele & Reale, Metafisica Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Appendice bibliografica di Roberto Radice, 1997) ص 711
174 (Kant, 1998) ص 30
175 (الغزالي و دنيا، تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا، 1966)
176 (الغزالي، أبو ليلة، و رفعت، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال تحقيق محمد محمد أبو ليلة و نورشيف عبد الرحيم رفعت، 2001)
177 (هيجل و المرزوقي، جدلية الدين والتنوير ترجمة لكتاب Vorlesungen über die Philosophie der Religion، 2014) و(هيجل و المرزوقي، تكوينية الوعي الإنساني والديني من دروس فلسفة الدين لهيجل ترجمة لكتاب Vorlesungen über die Philosophie der Religion، 2015)
178 متبعين في ذلك، مقارنة ارنست بلوخ، النسبة بين الغزالي وإبن رشد في علاقة بفكر أرسطو، بالنسبة بين اليمين واليسار في علاقة بفكر هيجل، فنكصوا إلى إبن رشد ممثلا للعلم المطابق للواقع في النظر والعمل، نكوصهم إلى ماركس ممثلا للعلم المطابق للواقع في النظر والعمل.
179 (الفارابي و مهدي، كتاب الحروف حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، 1970)
180 (Afrodisia (di), et al., 2007)
181 (إبن رشد و بويج، تفسير ما بعد الطبيعة، 1948)
182 (Robin, 1908)
183 (إبن رشد و دنيا، تهافت التهافت تحقيق سليمان دنيا، 1968)
184 (Hegel G. W., Werke 03. Phänomenologie des Geistes., 1986)
185 ما بعد الطبيعة، الكاف: 1059-1 ب ص 382
186 انظر ملاحظات الأستاذ فيكتور جومازين في كتابه النظام والجوهر المقدمة ص, 35-11 وخاصة ص.34حيث يؤكد على أهمية هذا النص
187 ما بعد الطبيعة، الكاف: 1060-2 أ ص 383
188 مفهوم جديد به تتميز المقالتان الأخيرتان (مقالة الميم والنون)

«ميتافيزيقا» أرسطو:
تصنيف مقالاتها وتلخيصها
بمقتضى مشروع صاحبها

تصنيف المقالات

في بداية هذه الترجمة إلى العربية التي حافظت فيها على جل المصطلحات العربية القديمة قدر الإمكان ألخص مقالات الميتافيزيقا بهدف تحديد بنية المشروع الأرسطي لتأسيس الفلسفة الأولى أو العلم الرئيس. وسأعتمد في التلخيص محاولة استخراج البنية العميقة التي تبرز وحدة مشروعه وتناسقه لتأسيس هذا العلم الذي يدرس الموجود من حيث هو موجود ونظام العالم ونظام علمه النظري.

فـ«كون الشيء موجودا» هو الخاصية المشتركة الأعم بين كل موضوعات المعرفة النظرية. وهو إذن موضوع العلم الرئيس لنظام العالم ولنظام علمه ولمؤهلات الإنسان التي تمكنه من البلوغ إليه بايولوجيا وانثروبولوجيا وتاريخيا. فيكون هذا العلم الجامع بين النظامين أسمى العلوم. ولذلك فقد سماه علم الربوبية لكونه أصلا لكل المبادئ والعلل. ولم يخطئ المترجمون والشراح العرب لما سموا الميتافيزيقا علم الإلهيات.

ليس الهدف من هذا التلخيص الكلام في جزئيات فصول المقالات كما جرت العادة في تلخيص الميتافيزيقا. فذلك ملازم لعرض مضمون فصولها ومسائلها الجزئية التي يبحث في مقالاتها الأربع عشرة. وهو في متناول أي قارئ لأي النشرات المختلفة للميتافيزيقا علما وأن عناوين الفصول وملخصاتها ليست من تأليف المصنف وهي متماثلة في أشهر النشرات وإن اختلفت بدرجات الذهاب إلى الغاية في الكلام على الجزئيات.

غاية التلخيص مختلفة. إنها محاولة لاستخراج البنية العميقة التي تبين وحدة مشروع أرسطو وتناسقه وخاصة مراحله التي اتبعها أرسطو لتأسيس العلم الرئيس الذي يشمل نظرية المعرفة ونظرية الموجود من حيث هو موجود الذي يعده «الأساس المقوم = أبوكايمينون ὑποκείμενον = سبستانس Wesenheit» لقيام كل موضوع لأي علم جزئي. ومن ثم فهذا "الأساس المقوم" هو الجوهر الذي تستند إليه بقية المقولات وإليه ترد كل المبادئ التي تعلل موضوعات العلوم وبها يبدأ كل علم تعريفا للموضوع إما بكونه جوهرا في حالة حيازته على دلالة وحدة متواطئة لمفهومه أو بكونه تابعا للجوهر في نسبة محددة تجعله مشاركا فيها كما

في حالة الطبي الذي هو من حيث الجوهر علم الصحة ومن حيث التناسب كل ما له به نسبة تسهم فيه.

فتكون الميتافيزيقا بهذا المعنى وفي آن تأسيسا لنظرية الموجود من حيث هو موجود (انطولوجيا) ولنظرية المعرفة (ابستمولوجيا) في آن اعتمادا على القول بالمطابقة بين العلم وموضوعه. وذلك هو المبدأ الأساسي الذي سيطر على الفكر الإنساني وصمد ضد التشكيك السوفسطائي. لكن المدرسة النقدية العربية أولا والغربية ثانيا- دون اعتماد على التشكيك السوفسطائي في وجود الحقيقة- تجاوزت هذه الرؤية مع ذلك ولم تقبل برد الوجود إلى إدراكه الإنساني.

وتلك هي الإشكالية التي أميز بها التغير في تلقي الميتافيزيقا خلال تاريخها وما ترتب عليها من تناظر معكوس بين ثمرة التلقي النقدي في المدرسة النقدية العربية (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) وثمرة التلقي النقدي في المدرسة الغربية (ديكارت وهيوم وكنط). فالمدرستان تشتركان في تجاوز المطابقة برفض رد الموجود إلى الإدراك في النظر ورفض رد القيمي إلى الإرادة في العمل. والمشكل هو أن الفكر الحداثي العربي اعتبر مواقف المدرسة النقدية العربية عائقا دون تطور الفكر الفلسفي والعلمي في حين أن مواقف الفكر الغربي من المدرسة النقدية الغربية جعلتها أصلا لتطور الفكر الفلسفي والعلمي وإعادة تأويل الفكر الارسطي ومن ثم احياء الدراسات الأرسطية وخاصة في الفلسفة العملية والفنون الأدبية.

تخلت المدرستان النقديتان العربية والغربية عن القول بالمطابقة لتميز في الموضوع بين كونه موضوع العلم وكونه لا يرد إلى إدراكه العلمي تأسيسا لنسبية المعرفة العلمية وجمعا بين التقدير الذهني العقلي والتجريب العلمي دون نفي الحقيقة في ذاتها هدفا لسعي كل بحث علمي. لكن الحقيقة في ذاتها تبقى متعالية ولا تقبل الرد إلى إدراك الإنسان فتبقى نسبية تنفي جعل الإنسان معيار الموجود والمعدوم حصرا في مداركه.

وقد يكون ذلك ناتجا عن تأثير الدين في الفلسفة كما قد يكون ناتجا عن تاريخ تطور المعرفة التي تتجاوز كل حصيلة سابقة بما يكون أحيانا شبه انقلاب تام على ما تقدم من رؤى كانت تعتقد علما بالأشياء "على ما هي عليه في ذاتها». فتم وضع مفهوم حد هو الغيب في الرؤية الدينية كما في المدرسة النقدية العربية أو ما يماثله تمييزا بين الشيء في ذاته وتمظهراته للإدراك الإنساني في المدرسة النقدية الكنطية أي ما لا يقبل الرد إلى الإدراك الإنساني الذي لا يستطيع تجاوز

التجربة الممكنة. ولعل تأثير نقد هيجل خاصة لهذا التمييز هو المؤثر الأول في فكر حداثيي العرب الذين يحافظون على الفهم التقليدي للأرسطية ويواصلون ازدراء المدرستين النقديتين.

وقد حدد أرسطو مشروعه الذي تمثله الميتافيزيقا في المقالة الأولى. وفرضيتي هي أن بقية المقالات التي تليها محاولة لإثبات هذا المشروع الذي تغير تماما في المدرستين النقديتين ليصبح أكثر تواضعا وتشكيكا في قابليته للتحقيق. وما سأركز عليه هذا التلخيص هو ما يمكن أن نرد إليه لب وحدته وتناسقه: إنه تأسيس العلم الرئيس الذي أطلق عليه أرسطو ثلاثة أسماء ليس من بينها اسم الميتافيزيقا الذي أضيف إليها لاحقا وصار المهيمن على الأسماء الثلاثة الأخرى:

فالاسم الأول هو "العلم الرئيس" (ارشيتاكتونيك) أي العلم الذي يؤسس باقي العلوم بالبحث في الخاصية المشتركة بين موضوعاتها. وهذه الخاصية هي كونها «موجودة» لا غير بصرف النظر عن نوع الوجود التي يخصها.

والاسم الثاني هو "الحكمة أو الفلسفة الأولى" إذا اعتبرنا كل العلوم فلسفية وكان هذا العلم باحثا في ما تشترك فيه لتكون موضوعا لعلم الموجود من حيث هو موجود.

والاسم الثالث هو "الإلهيات" إذا اعتبرنا ما به تسود الفلسفة التي لها هذا المعنى على غيرها من العلوم جنيسة لما يسود به الرب العالم فيكون العقل الفلسفي في نظام العلوم بهذا المعنى جنيس العقل الإلهي في نظام العالم: نظام النموذج الذي يحاكيه ما عداه من الموجودات بما يشبه جاذبية المثال للممثول.

ولا بد لتحقيق هذا المشروع من منهجية تمكن من البحث عن الحقيقة في مجالي تجليها أي في موضوعات العلم وفي التراث التأويلي المتراكم لتحديد حقيقتها في تاريخ المحاولات الماضية الهادفة لتفسيرها.

وحتى يكون هذا المنهج حاصلا على إجماع العقلاء الباحثين عن الحقيقة فلا بد من نظام معياري للفصل بين ما يسمى علما بحق وما يتشبه به دون أن تتوفر فيه خصائص العلم. وهو ما يقتضي تحديد شروط القول الذي يعبر عن الحقيقة وشروط مطابقته للحقيقة على ما هي عليه خارج القول. وذلك هو القصد بالمنطق عند أرسطو ومنه تستمد مبادئ الاستدلال المفهومي المطابق لمدلول الصادقية حتى يحصل معنى التصور العلمي أي التطابق بين المفهوم في الأذهان

والماصدق في الأعيان وبفضل ذلك تحصل شروط التواصل بين الباحثين عن الحقيقة وشروط المطابقة بين أقوالهم وموضوعاتها.

ويمكن تقسيم مقالات الميتافيزيقا إلى المجموعات الخمس التالية. فثلاثة منها هي مجال بحثها. واثنتان هما حصيلة بحث أرسطو المتقدم على المشروع وكلاهما مضاعف: فالعلمان هما الطبيعيات والرياضيات والأداتان المعرفيتان هما المنهج والمنطق. والعنصر الخامس هو الاصطلاحات العلمية لتخليص لغة العلم من اللغة الطبيعية شديدة التعدد الدلالي. وهذا هو معجم الميتافيزيقا الوارد في مقالة الدال.

وهي حصيلة تتأسس عليها كل تحليلاته في الميتافيزيقا وكأنها الخيط الناظم للمشروع. فبعضها صار جزءا منه والبعض الآخر يرد فيه بصفة المرجع الذي يحيل عليه المشروع لإثبات دوره في اكتشاف المبادئ والعلل التي بدأ المشروع بإثباتها حصيلة لتاريخ تطور محاولات المتقدمين لاكتشافه. وهي حصيلة أيدت ما بنى عليه أرسطو كل بحوثه في الطبيعيات خاصة، ولكن كذلك في الإنسانيات (الاخلاق والشعر والبلاغة والخطابة والجدل).

المجموعة الأولى تتألف من مقالة الألف الكبرى إلى مقالة الدال. وفيها تحديد عناصر المشروع المقومة

المجموعة الثانية تتألف من مقالة الهاء إلى مقالة الياء: اثبات امكان المشروع بتطبيقه.

المجموعة الثالثة تتألف من مقالتي الكاف واللام. وفيها غاية علاج الشكوك ونظرية الألوهية ونظام العالم الفلكي والعقول الممثلة لأصناف الحركة للسرمدية السماوية.

المجموعة الرابعة تتألف من مقالتي الميم والنون. وفيها العودة لنقد الحل الأفلاطوني وتقديم البديل.

المجموعة الخامسة تتكون من المرجعيات. وهي الإحالات الأرسطية لأعماله الفلسفية في الفرعين الآخرين من العلوم النظرية (الطبيعيات والرياضيات) وفي الشرطين المنهجي والمنطقي (المنهج والمنطق) وعلى رأسها المعجم المؤلف من ثلاثين مفهوم هي المصطلحات الرئيسية الواردة في محاولة تخليص اللغة الفلسفية من التعدد الدلالي الذي يتميز به اللسان الطبيعي.

وهذه الإحالات المرجعية الخمس حاضرة في كل المقالات وهي أساس المشروع الأرسطي بمعنى أنه يعتمدها حصيلة لعمله الذي تثبته الميتافيزيقا بعديا بوصفها العلم الرئيس الذي يؤسسه على درس شروطه البايولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية لتكوينية النظريات الساعية لتفسير الطبيعة والعالم من خلال تطور علوم الطبيعة وعلوم الرياضيات وحاجتهما علم اسمى منهما هو العلم الرئيس الذي سماه بالعلم الإلهي والحكمة.

هو علم لا يكتفي بالبحث في ما تغلب عليه المادة (الطبيعيات) ولا في ما تغلب عليه الصورة (الرياضيات) بل هو يجمع طبيعة العلاقة بينهما. وذلك هو مفهوم الجوهر وأساس قيام كل موجود من حيث هو موجود طبيعيا كان أو رياضيا مجردا منه.

تلخيص المجموعة الأولى: المقالات من 01 إلى 05

المقالة الأولى «الألف الكبرى»

فيها خمسة بحوث: -1بايولوجي -2وانثروبولوجي -3وتاريخ التدرج من التفسير المادي للطبيعيات إلى التفسير الرياضي -4تاريخ الجمع بين الرياضيات والجدليات بين فيثاغورس وسقراط في المشروع الافلاطوني -5ضرورة الفصل بين الفلسفي والرياضي.

المقالة الثانية «الألف الصغرى»:

كلام عام في المنهجية وهي تقدم أو تؤخر بالقياس إلى المقالة الأولى بحسب التقاليد المدرسية المختلفة.

المقالة الثالثة «الباء»:

الشكوك أو الاعتراضات على مشروع أرسطو وفيها عرض نسقي للإشكالات التي يعالجها علم الموجود من حيث هو موجود حتى يثبت رئاسته لأن بقية العلوم تتسلمها لكي تشرع في البحث في موضوعاتها.

المقالة الرابعة «الجيم»:

تأسيس المعيار المنطقي وبيان شروط الخطاب العلمي بنوعيها في الأقوال حول الموجود وشروط المطابقة مع موضوعها أي الموجود نفسه: إذن نظرية التصور والاستدلال بالاعتماد على ما بين المفهوم في الأذهان والماصدق في الأعيان من تطابق هو دليل العلمية في الرؤية الأرسطية.

المقالة الخامسة «الدال»:

المعجم الذي سيستعمله أرسطو في تأسيسه لمشروعه. وفيه ثلاثون مفهوما يحاول ارسطو جعلها معجم لغته الفلسفية المتخلصة من التعدد الدلالي الحائل دون استعمالها العلمي إذا لم يتقدم عليه التمييز بينها لوضع المصطلحات التي تجعل لغة العلم متخلصة من المهارب السوفسطائية الحائلة دون إثبات الحقيقة العلمية.

تلخيص المجموعة الثانية: المقالات من 06 إلى 10

المقالة السادسة «الهاء»:

تعريف العلم النظري وأصنافه الثلاثة: الطبيعيات والرياضيات والإلهيات.

المقالة السابعة «الزاي»:

نظرية المقولات والجوهر أصلا لها جميعا وأساس قيام للأعراض التسعة الباقية. علاقة المادة والصورة وعلاقة الكلي والعيني بالموجود. واستحالة أن يكون الرياضي قائما بذاته، بل هو مجرد من الأجرام ومن المكان والزمان.

المقالة الثامنة «الحاء»

المقالات الخمس الموالية: الجواهر المحسوسة ونظرية المادة والصورة والتلازم بينهما في الطبيعيات

المقالة التاسعة «الطاء»:

القوة والفعل والجهات معنى القوة والفعل وعلاقتهما بالخير والشر الوجود صادق والعدم كاذب.

المقالة العاشرة «الياء»:

حرف الياء وفيه الكلام على الواحد بدلالة وحدة الموجود وبدلالة وحدة العدد وهو في الحالتين وحدة قيس.

تلخيص المجموعة الثالثة: المقالتان 11 و12

المقالة الحادية عشر «الكاف»:

حل معضلات الشكوك حلا يرد فيه أرسطو على كل الاعتراضات أي الشكوك التي وردت في مقالة الباء على مشروعه الذي وصفه في مقالة الألف الكبرى وأثبته بحجة بايولوجية في خصوصيات الفكر الإنساني ودوافعه لطلب العلم النظري لذاته دون أن ينفي شروطه الأنثروبولوجية المتعلقة بسد الحاجات العضوية والذوقية ثم

بحجة تاريخية من خلال العرض التاريخي لمحاولات سابقيه لطلب نظرية المبادئ والعلل لتفسير الطبيعة والوجود. والاعتراض الأساسي الذي يركز عليه مصدره النظرية الأفلاطونية الجامعة بين الفيثاغورية (الرياضيات) والسقراطية (تعريف هويات الأشياء) محاولة دحض الرؤية الأفلاطونية بحيث يمكن القول إن مشروعه هو دحض مشروع أستاذه في نظرية المثل وخاصة نظرية المثل الرياضية. والدليل على ذلك هو انهاؤه المصنف بالعودة إلى هذا الدحض بصورة نسقية في المقالتين الأخيرتين الميم والنون.

المقالة الثانية عشر «اللام»:

الإلهيات الأرسطية وفيها نظرية عالم ما فوق القمر ونظرية المحرك الأول الذي لا يتحرك والعقول التي ينتظم بها نظام السماء وحركات الأفلاك السماوية.

تلخيص المجموعة الرابعة: المقالتان 13 و14

المقالة الثالثة عشر «الميم»:

عرض الحل الأفلاطوني وإدخال مفهوم المثل الرياضية بعد أن كانت الرياضيات وسيطا بين الموجودات الحسية والمثل. ولعل الإشارة لكتاب الطيماوس واضحة مع الاستغناء عن الإله الصانع الذي يصور المادة رياضيا ليضفي النظام على فوضاها ومنها نظرية الأجرام الأفلاطونية أعني عكس الرؤية الأرسطية التي تعتبر الرياضي مجردا من الأجرام الطبيعية.

المقالة الرابعة عشر «النون»:

بيان استحالة قيام الرياضي بذاته ورده إلى مجردات من أبعاد الجرم الطبيعي ومن المكان والزمان. وهنا يتقدم الحسي المادي على المثالي الصوري ومن ثم تقدم وحدة القيام الوجودي بذاته على وحدة المجرد الرياضي الذي يترتب على الاعراض الذاتية للجرم الطبيعي.

والترجمة الإبستمولوجية لهذا التقابل بين الرؤية الافلاطونية والرؤية الأرسطية هي تقديم الموجود الفردي المتعين على الأعراض الذاتية التي تترتب على كيفه الوجودي أي ماهيته التي هي دائما مادية مصورة عينيا والمثال هو «الحول» فهو صورة في مادة معنية هي العين. وهو ما يعني أن الصورة الوجودية غير الصورة الرياضية. فالأولى لا تكون إلا في مادة معينة والثانية تقبل القيام في أي مادة.

ويتجلى الفرق بين الرؤيتين في الأجرام الأفلاطونية الخمسة التي صارت غاية كتاب إقليدس في في المقالة الأخيرة (الثالثة عشر) وبها يؤلف أفلاطون العالم الطبيعي المحاكي للعالم المثالي بتدخل الإله الصانع. ويمكن القول إن ذلك هو الفرق بين فلسفة الطبيعة الأرسطية وفلسفة الطبيعة الأفلاطونية وهذه هي التي مال إليها العلم الحديث وصار الإله الصانع في هذه الحالة هو علماء الرياضيات التي تصوغ قوانين الطبيعة كلها.

لكن لما كان «الصنع» الرياضي المجرد لقوانين الطبيعة ليس تحكميا وإلا لاكتفينا بالأنساق الرياضية التي تصور لنا العالم بعدة فرضيات رياضية لوضع فيزياء نظرية متعددة التأويلات ولا نستطيع حينها المفاضلة بينها من دون الاستناد إلى ما تؤيده التجارب الفعلية على الظاهرات الطبيعية وخاصة الفلكية التي تعطينا صورة قريبة مما يبدو عليه العالم الطبيعي.

تلخيص المجموعة الأخيرة: المصادر الخمسة المتكررة

هذه المجموعة مضاعفة ففيها خمسة مصادر يعاد عرضها في كل مقالات الميتافيزيقا وبعضها اعيد صوغه في الميتافيزيقا والبعض الآخر أخذ مباشرة من بحوثه السابقة:

01 و02: اثنان هما العلمان النظريان (الطبيعيات والرياضيات) موزعان في مقالات المصنف كلها.

03 و04: واثنان هما الأداتان العلميتان (المنهج والمنطق) يوجدان في مقالتي الالف الصغرى والجيم.

05: والخامس هو المعجم أي مقالة الدال.

ورغم أن هذه العناصر المرجعية تعد مصادر سابقة على مشروع الميتافيزيقيا فإنها تمثل النظام الهادي لكل الإشكالية فيها وهي حاضرة في كل مقالاتها. إنها مرجعيات الحل الأرسطي لنظرية الوجود والعلم التي اعتمدها في أعماله المتقدمة على مشروع الفلسفة الأولى التي صار اسم: "الميتافيزيقا" شبه اسم علم عليها.

وإذن فهي النسيج الممسك بكل الحلول التي يقدها أرسطو والأرضية التي بني عليها مشروعه الذي يدحض فلسفة أفلاطون ويؤسس نظرية في الألوهية. وبين أن هذه النظرية لم تصغ في حياة أفلاطون الذي كما هو معلوم من كتاب النواميس

يعتبر الرؤية الأرسطية للألوهية الواردة فيها مدعاة للحكم عليه بالإعدام (الفرضيات الثلاث الواردة في قانونه الجنائي حول الموقف من دور النوس ـ الرب في نظام العالم). فإله ارسطو لا ينشغل بالعالم ولا يعلم عنه شيء وحكم أفلاطون في من يقول بذلك هو الإعدام. ذلك أن البديل من حكم النوس هو الطبيعة التي تخضع للضرورة والشر وليس للحرية والخير.

وكلام أرسطو على هذه المرجعيات والمصادر الخمسة ـ الطبيعيات والرياضيات والمنهج والمنطق والمعجم ـ يتكرر في كل المقالات بوصفها ما يحيل عليه من أعماله السابقة التي تثبت أن العلم الرئيس الذي يطلبه مشروط فيها جميعا. وهو قد توصل إليها. والعلم الرئيس يثبت أنها لا تكون إلا كما وصفها في هذا المصنف.

«ميتافيزيقا» أرسطو

مقدمة محقق ترجمة بونيتس

وجد أصدقاء مخلد الذكر من العلماء في ما تركه هرمن بونيتس III
من أعماله غير المنشورة ضمن الأوراق الأرسطية نصًّا مخطوطا غير منتظر يكاد يكون معدا للنشر. وهو ترجمة لميتافيزيقا إبن ستاجيرا (أرسطو) بدت لهم رغم كونها على الأرجح قد أنجزت قبل وفاته بسنوات عديدة فقد تركها مؤلفها دون نشر مع ذلك. إنها عمل لعارف متميز بأرسطو عمل ما يزال جديرا بالنشر حتى الآن. ومن ثم فبفضل ثقة أهله الجديرة بالتقدير كلف الممضي أدناه بنشره وتم التوجه إلى طبعه.

قمنا بمراجعة دقيقة للمخطوطة نتج عنها أولا بالاستناد إلى ما أضافه المؤلف نفسه من تواريخ مفادها أن الترجمة قد خطت خلال سنتي 1841 ـ 1842 وتواصلت الترجمة إلى سبتمبر 1843 وتكررت مراجعتها. ومن ثم فالترجمة تنتسب إلى نفس الزمان الذي كتب فيه المترجم «عمله ملاحظات نقدية حول كتاب الميتافيزيقا لأرسطو برلين 1842»[001] لكنها في المقابل أقدم من «نشرة بونيتس لميتافيزيقا أرسطو»[002] المصحوبة بالشرح اللاتيني الرائع. وبين أن المواضع الخمسة والعشرين التي نجد للمترجم منها موقفا نقديا أو تشككا في بعضها حول ثغرات كبيرة وفي الآخر حول ثغرات صغيرة في النص هي التي أثنته عن نشر العمل الذي سبق إعداده للنشر وتركه جانبا. فلماذا؟ المحتمل أن يكون السبب أنّ بونيتس التفت أولا إلى مجالات أخرى من البحث الأرسطي صدر عمله Observatines criticae in Aristotelis quae feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia
1844، مباشرة وخاصة خلال دراسته للاسكندر الأفروديسي (الذي IV
نشر شرحه على الميتافيزيقا سنة 1847) فتوصل في الكثير من مواضع

001 (Bonitz, 1842)
002 (Bonitz, 1848) و (Bonitz, 1849)

الميتافيزيقا إلى إعادة تشكيل آخر للنص أو لوصوله إلى رؤية للمعنى مختلفة. وهو ما سمح له بكتابة شرح للميتافيزيقا كامل باللاتينية في حين أنه بعد نشر ترجمة شفاجلار (توبنجن 1847) فَقَدَ ـ كما يبدو ـ متعة إعادة صوغ ترجمته من أجل نشرها وتشكيلها على نحو يطابق موقفه المتأخر الميتافزيقا. إلا أن من يتأمل ترجمة بونيتس بحسن ظن ويقارنها بغيرها لن يتخلى عن فرادة نوعها ووضوح تأملها الناضج والمريح ولطافة عبارتها التي صاغها المؤلف. وسيتفق دون شك مع الناشر على أن عدم نشرها كان سيكون فيه ظلم للمؤلف ولكل أصدقاء الدراسات الأرسطية.

وعلى أساس هذه المعطيات الموجودة تقتصر إضافات نشرتنا أساسا على ملء ثغرات المخطوطة (وهذا الاستكمال نضعه عامة بين نجمتين) وتعويض كل المواضع التي يمثل فيها بونيتس رؤية أخرى غير التي في مخطوطة الترجمة لتكون مطابقة لرؤيته الناضجة (في شرحه النسقي للميتافيزيقا). وكل هذه التغييرات وكذلك كل ما يستحق الذكر من التحرفات عن المخطوط الذي خلفه بونيتس تقدم ملاحظاتنا المطلوب من المعلومات حولها.

برلين في جويلية 1890

إ. فلمن.

المقالة 01: الألف الكبرى

A

01. العلم هو معرفة العلل

980 أ 21 يشرئب البشر كلهم بالطبع إلى المعرفة وعلامة اشرئبابهم حبهم 001
للإدراكات الحسية. فهم يسعدون بها لذاتها بصرف النظر عن منافع
استعمالها مقدمين حاسة البصر على جميع الحواس الأخرى. وليس
ذلك من أجل غايات عملية مقصورا عليها. فنحن نفضل البصر على
الحواس الأخرى كلها، حتى وإن لم نقصد العمل، لأنه في الأغلب
يمدّنا بمعرفة أكثر من بقية الحواس، ويجلي الكثير من فروقها.
والحيوانات لها الإدراك الحسي بالفطرة. ومنه ينشأ التذكر عند بعضها
980 ب 21 دون بعضها الآخر. ولذلك فما له منها التذكر يكون أقدر على الفهم
والتعلم مما لا يستطيع تذكر شيء. والحيوانات التي تفهم دون أن
تتعلم هي التي لا تسمع الأصوات كالنحل مثلا وغيرها من الحيوانات
التي هي من هذا النوع. وفي المقابل فإن ما يتعلم من الحيوانات له،
بالإضافة إلى الذاكرة، حاسة السمع. أما الحيوانات الأخرى فتعيش في
تمثّلاتها التصورية وذكرياتها وليس لها إلا سهم ضئيل من التجربة.
لكن الجنس البشري على العكس منها له كذلك الصنعة والتفكر. فمن
التذكّر بالذات تنشأ التجربة عند البشر. إذ يحصل لديهم بفضل الكثير
981 أ 01 من الذكريات حول نفس الموضوع دلالة التجربة الواحدة. وتبدو
التجربة وكأنها قريبة من العلم والصناعة. وهما ينطلقان عند الإنسان
من التجربة، إذ كما قال بولوس[01] محقا: «التجربة تخلق الصناعة 002
وعدمها يخلق الصدفة». ثم إن الصناعة تنشأ عندما تتكون فرضية
حول أشياء متماثلة عن عدة أفكار حصلت بفضل التجربة لتكون
فرضية عامة. ففرضية أن كالياس، باعتباره يعاني من هذا المرض
المعين فيكون هذا الدواء المحدد مساعدا في علاجه وكذلك في
علاج مرض سقراط وكثير من الأفراد، هي مسألة تجربة. أما كون ما
كان بهذه الخاصية أو تلك (بما يدرجها المرء في المفاهيم النوعية)
وكل من يعاني من هذا المرض يناسبه هذا الدواء، على سبيل المثال
التهاب الحنجرة أو حصوات المرارة أو الحمى، فإن الفرضية تنتسب

عندئذ إلى الصناعة. وفي مضمار أهداف العمل، ليست التجربة الصناعية متدنية القيمة، بل نحن نرى بالأحرى أن المجرب أكثر صوابا من أولئك الذين، لا يملكون إلا المفهوم الكلي دون تجربة. وتتمثل علة ذلك في كون التجربة معرفة بالحالات الفردية والصناعة معرفة بالحالات الكلية. لكن كل عمل وكل حدوث يتعلقان بالأفراد. فالطبيب لا يعالج الإنسان عامة إلا بمعنى عرضي، بل هو بالأحرى يعالج كالياس أو سقراط أو أي شخص آخر، وهو في آن يعالج الإنسان بصورة جانبية. والآن فعندما لا يكون لإنسان ما إلا التصورات دون تجربة، ويعلم الكلي دون علم الأفراد المنتسبة إليه، فإنه غالبا ما يفشل في العلاج. فموضوع العلاج هو بالأحرى الأفراد. ومن ثم فنحن ننسب العلم والفهم إلى الصناعة أكثر مما ننسبه إلى التجربة. ونعد صاحب الصناعة أكثر حكمة من المجرب، لأن حكمة كل أحد تنسب إليه بمعيار العلم. وذلك لأن الأولين يعرفون العلل، ولأن الآخرين يجهلونها. فالمجرب لا يعلم إلا إنّية الشيء. لكنه لا يعلم لمية الشيء. لكن صاحب الصناعة، يعلم اللّمية والعلّة. ولذلك فمن يقودون أصحاب الصناعة في كل مجال يحظون عندنا بالتقدير الأسمى، ونرى
981 ب أنهم أكثر معرفة وحكمة، من العمال اليدويين لأنهم يعلمون علل ما يصنع، في حين أن العمال اليدويين، الكثير منهم يشبه الأشياء الجامدة التي تنتج شيئا كما تنتج النار الحرارة مثلا، لكن دون علم بما تنتج. فكما تنتج الأشياء الجامدة ما تنتجه بقدرة طبيعية للإنتاج، فكذلك 003 ينتج العامل اليدوي، بالعادة. ولسنا نثمن حكمة القادة من أصحاب الصناعة بسبب حذقهم في العمل، بل نحن نصفهم بالحكماء لأنهم يملكون التصور ويعلمون العلل. وبصورة عامة فلنا علامة على المعرفة، وهي أن المرء يمكن أن يُعلم غيره أحد الموضوعات التي يعلمها. فنرى بذلك أن الصناعة أكثر علمية من التجربة. فأصحاب الصناعة يستطيعون تعليم ما يعلمون، ولا يستطيعه أصحاب التجربة. ثم إننا نرى أنه لا توجد حكمة تحققها الإدراكات الحسية. وهي مع ذلك تمدنا بأدق معرفة بالأفراد. لكنها لا تعطينا لمية أي شيء. فهي مثلا لا تعطينا عن النار إلا كونها حارقة. لكنها لا تعطينا لِمَ هي حارقة. وأول من اكتشف صناعة إلى جانب الإدراكات الحسية، هو من وجد بصورة

طبيعية اندهاشا عند البشر، ليس من أجل الخاصية الطبيعية لاكتشافه، بل بسبب الحكمة التي تميزه عن الآخرين. وفي التقدم الأبعد في اكتشاف الصناعات، بعضها من أجل الحاجات الضرورية، وبعضها من أجل متع الحياة، نجد الثاني دائما أكثر حكمة من الأول، لأن العلم لا يتوجه إلى الحاجات. وإذ إن كل شيء صار بعد مرتبا بهذا النوع من الترتيب، تم اكتشاف العلوم التي لا تتعلق بالحاجات الضرورية ولا بمُتع الحياة. ودون شك فإن ذلك يحصل أولا في المجالات التي يكون فيها الإنسان متفرغا للنظر، ولذلك فقد كان المصريون أول من أنشأ العلوم الرياضية (صناعات)[02] لأن المنتسبين إلى الطبقة الدينية عندهم كانوا متفرغين للنظر. والآن ما الفرق الموجود بين الصناعة والعلم وغيرهما مما يجانسهما، ذلك ما شرحناه في مصنفنا في الأخلاق[03]. لكن هدف الشرح الحالي هو بيان أن كل ما يعتبر موضوع ما يسمى بالحكمة ينبغي أن يعتبر الأول من العلل والمبادئ. ومن ثم، فكما قلنا، يعد المجرب أحكم من أي شخص لا يملك إلا مدركا حسيا. وصاحب الصنعة أحكم من صاحب التجربة. ومرة أخرى فالقائد صاحب الصنعة متقدم على العامل اليدوي والعلوم النظرية 004
982 أ 01 متقدمة على العلوم التي تتعلق بالإنتاج. والصناعات النظرية متقدمة على الصناعات العملية. ومن هنا فقد تبين أن الحكمة هي علم بعلل ومبادئ معينة.

02. ما العلل التي تطلبها المعرفة وما الصفات العامة للمعرفة؟

ما دمنا نطلب هذا العلم الذي هو حكمة،فعلينا أن نسأل عما يعالجه من أنواع العلل والمبادئ التي هي حكمة. ولعل الأمر يكون بالأحرى أوضح، لو أخذنا الفرضيات المعتادة التي لنا عن الحكيم من هو. فعندنا أولا الفرضية المعتادة القائلة: إن الحكيم هو من يعلم أكثر ما يمكن من كل شيء دون أن يحوز علم الجزئيات. ثم إن الحكيم هو من يستطيع أن يعلم الأعسر وما ليس من اليسير على الناس معرفته (إذ إن الإدراك الحسي مشترك للجميع، ومن ثم فهو يسير، وإذن فهو ليس من الحكمة في شيء). ثم إن الحكيم هو الأقدر، وهو الأحكم في كل علم على تعليمه لغيره ببيان العلل الأدق. وهو من يختار من بين العلوم

العلم المطلوب لذاته، والعلم من أجل العلم الذي هو الحكمة بالمعنى الأتم للكلمة، باعتبارها تطلب من أجل النتائج الأوسع، وكذلك الأكثر عطاء بالمقارنة مع العلوم الخادمة. ومن المفروض ألا يتلقى الحكيم الأوامر من غيره، بل هو الذي يكون الآمر وليس هو من يطيع غيره، بل من المفروض أن يطيعه الأقل حكمة منه.

تلك هي في الجملة المسلمات التي لنا عن الحكمة والحكماء. وينبغي هنا أن تنسب إلى الحكيم علامة معرفة بكل شيء من موضوعات علمه، وهي أقصى حد من الكلية. فالحكيم يعلم بنحو ما كل ما هو دون علمه. إلا أن ذلك الكلي هو كذلك الأعسر معرفة حقا بالنسبة إلى البشر. فهو الأبعد عن الإدراكات الحسية. لكنه الأدق. وهذه العلوم هي دون العلوم التي تحيل بالحد الأقصى على الأول. ذلك أن العلوم التي لها أقل عدد من المبادئ أدق من العلوم التي تحتاج إلى إضافات محددة من المبادئ. فعلم العدد مثلا أدق من علم الهندسة. لكن العلم الأقدر على التعليم هو العلم الذي ينظر في العلل، فكل علم يعلم ذلك
005 العلم الذي يقدم العلل. لكن العلم والمعرفة لذاتهما ينسبان بأسمى معناهما إلى علم المعلوم الأسمى. فمن يختار العلم لذاته هو من يختار
982 ب بالأساس أسمى علم. وهذا العلم هو بأسمى معنى علم المعلوم الأسمى. لكن المعلوم بأسمى معنى هو المبادئ الأولى والعلل إذ إن ما عداها يعلم بتوسطها وبالصدور عنها. ولذلك فهي لا تحصل مما هو تابع لها. والأجل من بين العلوم هو الأجل من العلوم الخادمة. وهو العلم الذي يعرف الغاية التي من أجلها يكون الفعل. وهذه الغاية هي الخير في كل حالة جزئية، وهو الأفضل خاصة في الطبيعة كلها.

ومن المناسب بعد كل ما قيل سابقا أن نطلق الاسم المثير للتساؤل على نفس العلم. فهذا العلم ينبغي أن يبحث في المبادئ الأولى والعلل، إذ لا شك أن الخير وما لأجله، هو إحدى العلل. أما كونه لا يتوجه كذلك إلى إنتاج عملي، فذلك أمر أثبته بعد أقدم الفلاسفة. فباعث البشر للتفلسف[04] هو في المقام الأول الإندهاش. ولا يزال الأمر كذلك إلى الآن) إذ إن الإنسان يبدأ تفكيره بالأشياء المباشرة فيتعجب من ظاهرات غامضة. ثم يتقدم بالتدريج ويقتحم متشككا أشياء أعظم مثل ظاهرات القمر والشمس والنجوم، ومثل تكون العالم كله. لكن

من يتشكك في شيء ويعجب منه، هو من يعتقد أنه لا يعلمه. ومن ثم فحتى صديق الخرافة فهو بنحو ما فيلسوف. فالخرافة تصدر عن العجايب. ولما كان الناس يتفلسفون حول اللامعرفة تبَيَّن أنهم يبحثون في العلم من أجل المعرفة وليس لسد أي حاجة عملية. وهذا مما يؤيد مدار الأمر بأنه إذن، عندما يكاد كل ما يتعلق بالضروري للراحة ومتعة الحياة قد تحقق، فحينها يبدأ المرء البحث في هذا النوع من النظر والحكمة العملية. وبذلك يتبين أننا لا نبحث عن سد حاجات أخرى في العلم، بل الأمر هو أننا كما نصف الإنسان بكونه حرا لأنه يوجد من أجل ذاته وليس من أجل غيره، فكذلك أيضا يكون هذا العلم وحده فهو من أجل ذاته. وبالتالي فيمكن للمرء محقا أن يعتبر الحصول عليه أمرا متجاوزا للإنسان. فطبيعة الإنسان في الكثير من الأمور هي طبيعة 006 العبيد. وقد يكون من المحتمل ألا نتردد في القول مع مثال[05] سيمونيداس: إنه «لا يمكن أن يملك هذا الامتياز إلا إله». فالبحث فيه 983 أ ليس مناسبا للإنسان ولا هو في متناوله. وإذا كان الشعراء على حق في وضع الحسد في جوهر الإله، فعلينا أن نفترض أن ذلك يتطابق مع هذه الحالة أقصى مطابقة. وكل سعيد هو من يشرئب إلى هذا العلم. فإما أن يعتبر الحسد قابلا لأن يكون موجودا في جوهر الإله بل لأنّ الشعراء كما يفيد المثل «يكذبون كثيرا» أو إنّ الإنسان عليه أن يعتبر علما آخر أجل منزلة من هذا العلم. فالأكثر ألوهية هو الأجل منزلة. لكن الإلهي من العلم لا يمكن أن يكون إلا بمعنى مضاعف. فالعلم يكون تارة إلهيا لأنه العلم الذي يمكن أن يكون علم الإله، وطورا العلم الذي يكون الإلهي موضوعه. وهذا العلم وحده ـ العلم الذي نطلبه ـ هو العلم الذي يطابق مفهوم العلم بهذين المعنيين. فاللّه وحده هو الجدير بأن يكون علة كل شيء ومبدأه. وهذا العلم هو الوحيد بحق أو الأكثر جدارة بأن يملكه الإله وضروري أن تكون كل العلوم الأخرى دونه قيمة. ولا يوجد علم أفضل منه. وحيازة العلم هذه ينبغي مع ذلك أن تنقلب بنحو ما وضرورة إلى ضد ما كانت عليه في بداية البحث. فكل العلوم تبدأ كما أسلفنا بالإندهاش من هل الشيء يحصل حقا كما يحصل؟ كما نعجب من الأعمال الفنية ذاتية الحركة أو تحولات الشمس أو لامُنطقية القطر إذ يبدو من العجيب لكل إنسان لم يبحث

بعد في العلة[06]) التي تجعل شيئا ما لا يقبل القيس بأصغر مقدار. لكن الأمر ينبغي في النهاية أن يتحول إلى الضد «وإلى الأفضل»، بحسب المثل كالحال هنا بعد أن يعلمها الإنسان. فهو لن يعجب من شيء أكثر مما يعجب له العالم بالهندسة من أن القطر صار مُنطقا.

ففيم إذن يتمثل جوهر العلم الذي نطلبه وما هو الهدف الذي ينبغي أن يصل إليه البحث وكل الفحوص، ذلك هو ما عبرنا عنه هنا.

03. العلل الأولى أربع وتحليل نظريات الأوائل وامتحان طروحاتهم

007 وبيّن أنه ينبغي أن نحصل الآن على علم العلل الأساسية (إذ إننا ننسب إلى أنفسنا معرفة في كل حالة جزئية عندما نعتقد أننا نعلم العلل الأولى). لكننا سنستعمل العلة في أربع دلالات مختلفة. فالعلة هي أولا جوهر وماهية شيء معيّن (لأن اللمية ترد في الأخير إلى تصور الشيء والعلة والمبدأ هما اللمية الأولى). والعلة ثانيا هي مادة قيام والموضوع الحامل للأعراض. وهي ثالثا ما عنه تصدر الحركة. وهي رابعا ما يقابل العلة الأخيرة، أعني ما لأجله، والخير (إذ إن هذه العلة الرابعة هي هدف كل وجود وكل حركة): وهكذا فرغم أننا قد أولينا لهذا الموضوع 983 ب العناية فأطلنا شرحه[07] في مصنفاتنا الطبيعية نريد هنا أيضا أن نستفيد من مشورة أولئك الذين بحثوا قبلنا في الموجود وتفلسفوا حول الحقيقة. فمن البيّن أنهم قد تكلموا في مبادئ ما وعلل. وتقييم كلامهم له بعض الفائدة في البحوث الحالية. فإما أن نكتشف نوعا آخر من العلل أو أن نضفي ثقة أكبر على الموجود منها وأثبتناه حاليا.

لا يعتبر أغلب قدامى الفلاسفة مبادئ لكل شيء إلا النوع المادي منها. فهم يرون أن ما منه تتكون الموجودات كلها وباعتباره الأول في كونها والأخير في فسادها هو عنصر الموجود ومبدؤه لأن جوهر أساس القيام باق ولا تتغير إلا التكوّنات. وهم لا يفترضون في عنصر الموجود كونا ولا فسادا، بما أن هذا الجوهر يبقى دائما بعد أن يكون قد تكون. ولا شك أننا لا نقول بكل بساطة عن سقراط إنه يصير عندما يصير جميلا أو متعلما، أو إنه يفسد عندما يفقد هذه الصفات، لأن الموضوع الذي هو سقراط ذاته يبقى. ومن ثم فلا شيء يصير أو يفسد ليصبح آخر. وإذن فينبغي أن يوجد جوهر طبيعي سواء كان واحدا أو أكثر من

واحد ينشأ منه آخر في حين أنه هو يبقى. إلا أنهم لا يجمعون كلهم على مجموعة المبادئ ونوعها. فطالس الذي هو الأب الروحي لهذه الفلسفة 008 يرى أن الماء هو المبدأ. فلذلك يعلن أن التراب يصدر عن الماء. وهي فرضية من المرجح أنه ارتآها لأنه رأى أن كل شيء في الغذاء رطب وأن الحار نفسه يتكون من الرطب ويعيش منه (وما منه يصير كل شيء هو مبدأ كل شيء). فانتهى فعلا بمقتضى ذلك إلى هذه المسلمة. ثم إن بذور كل شيء من طبيعة رطبة. والماء هو مبدأ جوهر الرطب. والكثير يرون كذلك أن القدامى الذين بحثوا منذ أمد طويل قبل عصرنا في الأمور الإلهية أولا، كان لهم نفس الرؤية. فالأقيانوس والتيتيس جعلوهما مولدي كون الأشياء والقسم بماء الآلهة الذي يسميه الشعراء ستيكس. ذلك أن الأقدم هو الأسمى قيمة. والقسم هو الأسمى قيمة. 984 أ 01 فهل هذه الرؤية رؤية أصلية وقديمة؟ ذلك أمر يمكن أن يبقى رأيا غامضا بحق. فطالس يقال إنه قد تكلم على العلة الأساسية بهذه الصورة. ويحق لنا ألا نعتبر هيبون بسبب فقره الفكري جديرا بأن يُعدّ من بين هؤلاء الرجال. أما أناكسيميناس وديوجان فيريان أن الهواء أقدم من الماء وأنه من الأفضل اعتباره المبدأ من بين الأجرام البسيطة. ويرى هيبازوس أصيل ميتابونت وهرقلايطوس أصيل أفيزيا أن النار هي المبدأ وأنباذوقليس يعتبر المبدأ العناصر الأربعة بإضافته التراب عنصرا رابعا للعناصر المشار إليها. ثم إن هذه العناصر تبقى دائما ولا تتكون إلا من حيث كثرة عددها أو قلته بسبب ارتباطها بالوحدة أو بانفصالها عنها. لكن أناكساجوراس أصيل كلزيموناي الذي هو متقدم بالزمان على أنباذوقليس ومتأخر عنه بفلسفته يزعم أنه توجد مجموعة لامحدودة من المبادئ. إذ يرى أن كل شيء تقريبا متماثل الأجزاء المقومة مثل[08] الماء والنار. وهو عنده يتكون ويفسد بصورة هي على التعيين مقصورة على الوصل والفصل، ولكنها على نحو آخر[09] لا تتكون ولا تفسد، بل تبقى سرمدية.

009 وبمقتضى ذلك فقد يكون علينا أن نعتبر المبدأ الوحيد هو ما تصور بحسب نوع المادة. لكن طبيعة الشيء نفسها بينت لهم بخطى أبعد مدى الطريق وأجبرتهم على البحث. فإذا كان من البين بإطلاق أن كل كون وكل فساد فيه ما هو أساس باق يصدر عنه سواء كان

واحدا أو كثيرا. فلماذا يحصل ذلك وما العلة؟ فما هو أساس وموضوع حامل للأعراض لا يحقق بنفسه تغيره الذاتي. وأعني مثلا أن الخشب وخام المعدن ليسا علة التغير الحاصل فيهما. وليس الخشب هو الذي يصنع السرير أو خام المعدن هو الذي يصنع السواري، بل إن علة التغيّر شيء آخر. والآن فالبحث عن هذه العلل يعين البحث في ما يقترح أو كما كان علينا أن نحددهما بالبحث عن ذلك المبدأ الذي تصدر عنه الحركة. والذين انشغلوا في البداية الأولى بهذه المسألة، وعلى هذا النحو من البحث وضعوا أساسا للقيام، لم يجدوا في ذلك أدنى عسر[10]. إلا أن بعضهم من القائلين بالواحد ـ ببحث ضمني إن صح التعبير ـ ادعوا أن الواحد والطبيعة كلها غير متحركة. وليس ذلك من حيث الكون والفساد (لأن هذه نظرية قديمة وهم كلهم مجمعون 984 ب عليها) بل كذلك من حيث علاقتها بأي نوع آخر من التغير. وهذا الرأي خاص بهم دون سواهم.

كما يوجد من بينهم من يدعون أن العالم كله واحد. ولا يوجد من يعترف بهذا النوع من المبادئ (مبدأ الحركة) باستثناء بارمينيداس وهو كذلك لا يعترف به إلا في حدود عدم القول بالواحد، بل بنحو ما بعلتين. لكن أولئك الذين يقولون بأكثر من واحد، مثل أولئك الذين يقولون بالحار والبارد أو النار والتراب، يمكننا بالأحرى الكلام عليهم. فهم يستعملون النار بالذات وكأن لها طبيعة محركة. لكن الماء والتراب وغيرهما من هذا النوع يستعملونهما على نحو التضاد.

وعلى هؤلاء الرجال القائلين بمثل هذه المبادئ ـ نظرا إلى أن هذه العلل لا تكفي ـ أن يعللوا تكون طبيعة الأشياء بهذه العلل، وقد وجدوا أنفسهم مضطرين للبحث عن المبدأ الموالي بمقتضى هذه الحقيقة ذاتها. فكون الخير والجميل يوجدان في الوجود والصيرورة لا يمكن بكل يقين أن تكون علتهما النار أو التراب أو أي شيء آخر من نفس النوع. ولا يمكن كذلك أن يكون لأولئك الرجال هذا الاعتقاد.
ودون ذلك ادعاء، أن يرد الأمر إلى الصدفة أو إلى وجه التقريب. فكما 010
يرى أي إنسان أن العقل كما في الكائن الحي هو في الطبيعة كذلك علة كل جمال وكل نظام، إذ هو يبدو بالمقابل مع العلل الأخرى قمة الوضوح بالقياس إلى الأقوال الخاطئة. ونحن نعلم دون شك أن

أناكساجوراس أمسك بهذه الفكرة ولعل هارموتيموس أصيل كلازومينيا قد سبقه في الكلام عليها. والمعلوم أن الذين أسسوا هذه الفرضية وضعوا في آن أن الخير مبدأ للأشياء، وأن هذا المبدأ هو في الحقيقة المبدأ الذي تصدر عنه حركة الأشياء.

04. فحص مذاهب الأوائل. مراجعة لأنباذوقليس وأناكساغوراس وديموقريطس

يمكننا أن نفترض أن هيزيود هو الأول الذي بحث في مثل هذه العلة وأن غيره اعتبر الحب أو الشهوة في الوجود مثلا مبدأ كما فعل بارمينيداس أيضا. فقد قال عندما بنى تكون العالم بكامله[11]:

فالحب خلقه في المقام قبل كل الآلهة السرمدية

لكن هيزيود قال[12]:

أنظر ففي البدء كانت الفوضى لكن بعدها كانت الأرض الواسعة،
وفي آن كان الحب الذي سما قبل الآلهة السرمدية كلها

وفعلا فإنه ينبغي أن توجد علة في الموجود تحرك الأشياء وتوفق بينها. فإلى من ينبغي أن ينسب التقدم، فكان أول من تكلم في المسألة؟ ذلك أمر قابل للحسم لاحقا.

985 أ

ولما كان ضديد الخير، يبين أن الطبيعة ليس فيها النظام والجمال فحسب، بل فيها كذلك الفوضى والقبح، والشر أكثر من الخير والقبح أكثر من الجمال. ومن ثم فهو يقدم للتعليل الصداقة والخصومة كذلك. فالصداقة علة للخير، والخصومة علة للشر. ثم إن من يتابع أنباذوقليس يدرك رؤيته بمقتضى معناها الذاتي لها وليس بمقتضى عبارته المتلعثمة، وسيجد أن الصداقة عنده هي علة الخير والخصومة علة الشر. فيكون بوسعه أن يقول محقا إن أنباذوقليس يضع على 011 الأرجح الخير أولا والشر ثانيا مبدأين، إذ إن علة كل خير بنحو ما هي بالفعل الخير ذاته، وعلة كل شر هي الشر ذاته.

وكما أسلفنا، فبهذا المعنى تمت ملامسة اثنتين من العلل ميّزنا بينهما في مصنفاتنا الطبيعية، أعني بالذات المادة وما تصدر عنه الحركة. لكن ملامستهما ليست إلا ملامسة غامضة ودون تحديد كما يفعل قليلو الدربة في المعارك. فغالبا ما يصوب هؤلاء في تخبّطهم

بعض الضربات الجيدة. لكنهم لا يفعلون ذلك بمقتضى الفن. فهم يبدون في ذلك غير واعين بقول ما يقولون. فكما هو بيّن فعلا تراهم يكادون لا يستعملون هذه المبادئ إلا نادرا جدا. فأناكساجوراس يستعمل العقل كإله آلي في بناء العالم. وعندما يتحير حول الآلة التي ينبغي أن تكون شيئا ما يلجأ إليه، فهو يبحث في النهاية عن العلة في كل شيء آخر غير طلبها من العقل. وبالفعل فأنباذوقليس يستعمل علله بقدر أكبر من هذا. لكن استعماله ليس كافيا ولا هو متناسق مع ذاته. وهو ينفصل عنده في الغالب على الأقل. فالصداقة تفصل، والصراع يصل. فعندما يتحلل الكل إلى العناصر في الصراع، فإن النار دون شك تجتمع في وحدة. ومثلها يجتمع كل عنصر من العناصر الأخرى. ولكن عندما تعود العناصر فتجتمع كلها بفضل الصداقة في الواحد، فإن أجزاء كل واحد منها تنفصل ضرورة مرة أخرى. وهكذا فأمبيدوقلاس بعكس الفلاسفة القدامى، استعمل هذه العلة بقسمتها وعرضها ليس كعلة واحدة للحركة بل كعلتين مختلفتين ومتعارضتين. ثم إنه وضع في المقام الأول العناصر ذات الطبيعة المادية. لكنه لم يستعملها باعتبارها أربعة، بل هو استعملها وكأنها ليست إلا اثنين، أي النار في ذاتها وما يقابلها، أي التراب والهواء والماء باعتبارها جوهرا واحدا. وذلك ما يمكن لنا بتأمل أدق أن نستخرجه من منظوماته التعليمية.

وكما أسلفنا فقد وضع أنباذوقليس على هذا النحو كثيرا من المبادئ كذلك. لكن لوكيبوس ومعاصره ديموقريطس وضعا عنصري الملاء والخلاء. وهما يعتبران أحدهما موجودا والثاني معدوما. فالملاء والكثيف يسميانه الموجود. والخلاء واللطيف يسميانه المعدوم. 012
(ولذلك فهما يزعمان أن المعدوم موجود أيضا مثل الموجود مثلما أن الخلاء خير مثل الملاء)[13]. وهما يعتبران ذلك عللا مادية للأشياء. ومثل الذين يضعون الجوهر المقوم بوصفه واحدا والبقية، فإنهم يخلقون نفس الشيء بواسطة الانفعالات (الأعراض) من اللطيف والكثيف باعتبارهما مبدأين للانفعالات. وعلى نفس النحو يفسرون هذه الفروق كذلك بالنسبة إلى علل الباقي. وحسب رؤيتهم فإنها ثلاثة: الشكل والترتيب والموضع. فالموجود كما يقولون لا ينفصل إلا بتوسط الحركة والتماس والترتيب وشغل المحل. فـ ≤ (ك) تختلف

عن ᐳ (ع) بالشكل. و⪯ ᐳ (كـ ع) تختلف عن ᐳ ⪯ (ع ك) بالترتيب. و ᐳ (ع) عن ᗐ (سـ) بكيفية شغل المحل. لكن مسألة الحركة من أين تصدر أو كيف توجد في الموجود، فقد تركها هؤلاء جانبا مثل الآخرين. وبخصوص العلتين يبدو أنهم، كما أسلفت لم يتجاوزوا بحوث القدامى إلى الآن.

05. مواصلة فحص مذاهب السابقين مع مراجعة خاصة للفيثاغوريين والإيليين

انشغل من يسمون بالفيثاغوريين بالرياضيات خلال هذا العصر وقبله. فوسعوا أولا مجالها إلى حدود أبعد. واعتبروا مبادئ هذا العلم مبادئ لكل الأشياء. ولما كانت الأعداد في هذا المجال هي الأولى بالطبع، اعتقدوا أنهم يرون في الأعداد الكثير من المماثلات مع ما يوجد وما يتكون، أكثر مما يرون في النار والتراب والماء. فقد كانوا يرون أن أحد تحديدات العدد يمثل العدالة والآخر النفس أو العقل وغيره مرة أخرى يمثل النضج. وهكذا دواليك على هذا النحو كما في تلك الجزئيات. ثم هم وجدوا في الأعداد تحديدات التناغم وعلاقاته. ومن ثم، فعندهم أن كل شيء آخر[14] يحاكي بناؤه الأعداد بمقتضى
986 أ طبيعته. فالأعداد بوصفها المقوم الأول في الطبيعة كلها، تبيّن أن 013
عناصر الأعداد هي حسب رأيهم عناصر كل الأشياء. فالسماء كلها تناغم وعدد. وما يمكن أن يبينوه مما يعتبرونه من الأعداد والأناغيم مطابقا لأحوال السماء وأجزائها وكل عمارة العالم، يعتمدون فيه التأليف بين ما في الأولى ليطابقوه مع ما في الثانية. فتبقى ثغرة، يتوسلون شيئا ما حتى يحققوا التناسق في بحثهم كله. وقصدي أنهم مثلا، لما كانوا يعتبرون العدد عشرة عددا كاملا شاملا لجوهر الأعداد كلها، فإنهم يزعمون أن الأجرام المتحركة عشرة كذلك. لكن المرئي منها حقا عدده تسعة فحسب. فيختلقون العاشر ويسمونه ضديد الأرض. وقد سبق أن شرحنا هذا الضديد في موضع آخر[15] شرحا دقيقا. وهدف عودتنا إليه الآن، هو أن نعلم منهم أي المبادئ يضعون، وكيف ترد هذه المبادئ إلى العلل المشار إليها. فمن البيّن، أنهم يرون العدد كذلك، مبدأ للموجود مثله مثل المادة، وكذلك مثله مثل التحددات والأحوال. لكنهم يعدّون منها عناصر العدد الزوجي

والفردي. وأحدهما محدود والثاني لامحدود. لكن الواحد يتقوم بهما معا (ذلك أنه في آن زوجي وفردي). وكما ذكر، فإن العدد يصدر عن الواحد، وبالعدد تتقوم السماء كلها. ويتسلم غيرهم من نفس المدرسة عشرة مبادئ يرتبونها في سلسلة متطابقة: الأعداد المحدودة واللامحدودة والزوجية والفردية والوحدة والكثرة واليمين واليسار والذكر والأنثى والساكن والمتحرك والمستقيم والمحدب والنور والظلام والخير والشر ومتساوي الأضلاع ولا متساويها. ويبدو أن ألكمايون أصيل كروتونيا قد اعتنق هذه المسلمة. ولعله قد استمدها من هذا أو من ذاك منهم. فألكمايون كان معاصرا لفيثاغورس وأصغر سنا منه. وهو يتكلم بنفس الطريقة مثله. وبالذات فهو يقول إن جل الأمور الإنسانية تتألف من زوجين. فتكون من ثم، مؤلفة من متناقضين. وهي ليست محددة مثل هذه. لكنهما من أفضل الأولين مثل أبيض وأسود وحلو ومر وخير وشر وصغير وكبير. كما أن هذا الأخير لا يضفي
986 ب إلا رؤى عديمة التحديدعلى البقية. لكن الفيثاغوريين يحددون كم 014
يوجد من أزواج المبادئ المتناقضة وما هي. وهكذا فمنهما معا، يمكن للمرء أن يكوّن الكثير من المتناقضات التي تكون مبادئ متناقضة للموجود. ولكن كم يوجد منها، وما هي، فذلك ما لا يمكن للمرء أن يكونه إلا من الواحد. ولكن كيف يمكن للمرء أن يردها إلى العلل المشار إليها، ذلك ما لم يحرروه بدقة. ويبدو أنهم قد اعتبروا نوع العناصر من المبادئ المادية. ذلك أنهم يقولون إن جوهر أساس القيام يتكون منها بوصفها أجزاء قيام محايثة وأنه متكون منها.

وبمقتضى ما بيّنا، يمكننا أن نعتبر ما قيل عن أفكار القدامى الذين يضعون عدة عناصر للطبيعة كافيا. وفعلا، فالكثير منهم أفصحوا عن العالم بمعنى كونه كيانا واحدا دون أن يكون هذا الكيان على نحو واحد، لا من حيث الصحة، ولا من حيث الطبيعة والكيان. وبالفعل فإن خيارهم لا ينتسب إلى البحث الراهن في العلل. فهم لا يتكلمون على الوحدة بالمعنى الذي يقصده بعض فلاسفة الطبيعة الذين يؤسسون رؤيتهم حقا على الواحد، ولكن بمعنى الواحد الذي ينتجون به الموجود من المادة. فأولئك يضيفون إليه الحركة ما كانوا حقا ينتجون العالم. لكن هؤلاء يدعون وجود السكون. إلا أن من تلاهم

ينتسب إلى البحث الراهن. فبارمينيداس ذاته يبدو قد أدرك الواحد التصوري ومليسوس الواحد المادي. لذلك فهو يدعي أن ذاك محدود وهذا غير محدود. أما كزينوفون الذي كان في البداية يعلم الوحدة (إذ يقال إنه كان تلميذه) فإنه لا يفصح عن رؤيته بصورة أكثر تحديدا. ولا يبدو قد لامس هذا الكيان أو ذاك، بل هو يقول بخصوص السماء بكاملها: إن الواحد هو الإله. وينبغي أن يترك هؤلاء كذلك جانبا بالنسبة إلى البحث الراهن. وذلك بإطلاق بالنسبة إلى كزينوفون ومليسوس. فتكوينهما الفلسفي ضئيل وبارمينيداس يبدو كلامه ذا رؤية أوضح. ونظرا إلى أنه يميل إلى القول إن المعدوم ليس بشيء بجانب الموجود عامة، فإنه يقصد خاصة أن الوجود واحد وما عداه لا شيء (وهو ما تكلمنا عليه[16] بدقة في مصنفاتهما حول الطبيعة). ولكن بما أنه يرى نفسه مرغما على التخلي عن ظواهر الأشياء، ومن ثم مرغما على أن يفترض وحدة للتصور وكثرة للإدراك الحسي، فإنه بالمقابل يضع علتين ومبدأين الحار والبارد وبالتعيين النار والتراب
987 أ ويخصص الحار للموجود والبارد للمعدوم.

والحصيلة التي نستنتجها مما عرضنا إلى حد الآن، ومن الحكماء الذين انشغلوا بعد بالبحث في هذه المسائل هي التالية: فمن الفلاسفة الأوائل حصلنا على مبدأ جسمي (إذ إن الماء والنار وما يماثلهما أجرام). وبالفعل فمن أحدهم، مبدأ وحيد ومن الآخر عدة مبادئ جسمية. لكننا حصلنا منهما معا على مبادئ من نوع جسمي. والبعض ممن يضعون هذا المبدأ يضيفون إليه كذلك المبدأ الذي تصدر عنه الحركة. وفعلا فإن ذلك يكون من وجه أول بوصفه واحدا ومن وجه ثان بوصفه ثنائية. وإلى حدود فلاسفة إيطاليا كذلك، دون حسبانهم، فإن باقي الفلاسفة لم يعالجوا المسألة إلا بصورة محدودة، بل إنهم لم يستعملوا كما أسلفنا إلا مبدأين، ومن بينهما المبدأ الثاني الذي تصدر عنه الحركة، والذي يضعونه إما بوصفه وحدة أو ثنائية. وقد وضع الفيثاغوريون ثنائية المبادئ على نفس النحو، مع إضافة ما هو خاص بهم وهو كونهم لا يعدون المحدود واللامحدود والواحد محمولات لكيانات أخرى كما في حالة النار والتراب وغيرهما من الأشياء، بل هم يعتبرون اللامحدود ذاته والواحد موضوعين يدّعون أنهما ما تحمل

عليه المحمولات. ولذلك فهم يعتبرون العدد كذلك الموضوع الحامل للأشياء كلها. وبناء على ذلك وبهذه الصورة يعلنون موقفهم. ثم إنهم شرعوا كذلك في الجواب عن مسألة ما الشيء وتحديدها. لكنهم عالجوا الأمر بتياسر وخفة. ذلك أنهم عرّفوه بسطحية، واعتبروا ما يناسب التصور القائم في الكلام هو كيان الشيء، تماما كما يقصد أحد ما أن المضاعف وعدد الاثنين نفس الشيء، لأن المضاعف يوجد في عدد الاثنين. ولهذه العلة فكون الشيء مضاعفا وكونه عدد اثنين ليسا شيئا واحدا وإلا لكان هذا حقا مثل تكرار ذاك يعني أن الواحد، كثير. وهكذا فيمكننا أن نطرح الكثير من أقوال السابقين وبقية اللاحقين.

06. مواصلة فحص مذاهب السابقين مع مراجعة خاصة لأفلاطون

وقد تلت (نظريات) الفلاسفة المشار إليهم نظرية أفلاطون التي 016
لأغلب عناصرها صلة بها. ولها كذلك بعض الخصوصيات المناقضة للفلاسفة الإيطاليين. فأفلاطون كان منذ شبابه مطلعا على آراء كراتيلوس وهرقلايطوس اللذين تقول آراؤهما إن كل ما هو حسي في سيلان أبدي، وإنّه لا يوجد أي علم بالمحسوسات. وقد حافظ أفلاطون
987 ب على هذه الرؤية لاحقا أيضا. ولما كان سقراط قد انشغل بالموضوعات الخُلقية، ولم ينشغل أبدا بالطبيعة كلها، وكان يطلب الكلي في الأخلاقيات، وكان تدبّره متجها نحو التعريفات، فإنه قد أمد أفلاطون بهذا النهج، فتبنى رؤاه التي مفادها أن التعريف فيه شيء مختلف عن الموضوع المحسوس. فلا يمكن أن يوجد تعريف كلي لأي موضوع محسوس لأنه دائم التغير. وهكذا فقد سمى أفلاطون هذه التصورات مُثل الموجود. وهو يرى أن المحسوس يوجد إلى جانب هذه المُثل، ويسمى بأسمائها. فالكثرة التي من نفس النوع توجد بالمشاركة في المُثل. وهذه العبارة «مشاركة» ليست إلا كلمة جديدة لتسمية رؤية أقدم. ذلك أن الفيثاغوريين يدّعون أن الموجود يوجد بفضل محاكاة الأعداد. وأفلاطون بدَّل اسم المحاكاة فجعله مشاركة. ولكن ماذا يمكن أن تكون هذه المشاركة أو المحاكاة على وجه الدقة، فذلك أمر تركوه لغيرهم يبحث فيه. ثم إن أفلاطون أضاف مفسرا أنه يوجد بالإضافة إلى الحسي والمُثل الأشياء الرياضية، بوصفها موجودة وسيطا

بينهما. وهي تختلف عن الحسي بسرمديتها وسكونها. وتختلف عن المُثل بوجود أشياء رياضية كثيرة متماثلة بالنوع، في حين أن كل مثال ليس إلا واحدا وهو المثال نفسه. ولما كانت المُثل عللا لغيرها من الأشياء فإنه يعتقد أن عناصر المُثل هي عناصر كل الأشياء. وعنده أن المادة هي مبدأ الكبير والصغير، وأن الواحد هو مبدأ الجوهر. ومن ذلك أنه يعتبر دور المُثل[17] والأعداد صادرة عن المشاركة في الواحد.
017 وكونه يعتبر الواحد ذاته أساس القيام وليس عرضا محمولا على شيء مختلف عنه، فذلك أمر يتفق فيه أفلاطون مع الفيثاغوريين. كما أنه مثلهم يعتبر الأعداد عللا للجوهر في كل ما عداها. لكن ما هو خاص به هو أنه بدلا من اعتبار اللامحدود واحدا وحيدا اعتبره ثنائية. وجعله مؤلفا من الكبير والصغير. وفصل الأعداد عن المحسوس، في حين أن الفيثاغوريين يدّعون أن الأعداد هي الأشياء ذاتها، وأن الرياضي ليس وسطا بين المُثل والمحسوس. أما وضعه الواحد والأعداد إلى جانب الأشياء بوصفها منفصلة عنها ومفارقة لها، وليس كما يضعها الفيثاغوريون وإدخال المُثل، فأساسه انشغاله بالتصورات، إذ إن المتقدمين لم يهتموا بالجدل أيضا. أما بخصوص الثنائية التي جعلها هنا المبدأ الآخر، فالعلة هي لأنه قد ينتج منها الأعداد بتياسر باستثناء
988 أ 01 الأول[18]، لكأنها تستخرج من مادة تشكيلية. ومع ذلك فإن ما حصل هو العكس. وكما يقولون فما حصل هو أن قبول ذلك كان عديم الأساس. فهم يستخرجون من نفس المادة أشياء كثيرة، في حين أن الصورة لا تنتج إلا مرة واحدة. وبالمقابل فإننا نرى دون شك كيف أنه لا تصنع إلا مادة واحدة من مادة واحدة، في حين أن الذي يضفي عليها صورة باعتبارها صورة واحدة، يصنع منها الكثير. ويشبه ذلك سلوك الذكر مع الأنثى. فالأنثى تحمل بعملية جنسية واحدة. والذكر يخصب كثيرا من الإناث. ومع ذلك فهذا نسخة من تلك المبادئ.

وهكذا إذن فقد أوضح أفلاطون موقفه من الأشياء التي ما تزال موضع سؤال. فبين ـ بحسب ما قيل ـ أنّه لم يستعمل إلا علتين، أعني على التعيين، مبدأ ما الشيء المعيّن والمبدأ ذا النوع المادي. فالمُثل هي علة الماهية بالنسبة إلى ما عداها. أما بالنسبة إليها هي ذاتها فالواحد هو علتها. أما بخصوص المادة كأساس مقوم بالنسبة إلى

الأشياء الأخرى، فالمُثل هي علة الماهية، وبالنسبة إلى المُثل ذاتها، فعلة الماهية هي الواحد كما قيل. وهو يفسر المادة كأساس مقوم، معتبرا إياها الثنائية أي ثنائية الكبير والصغير. ثم إنه نسب إلى العنصرين 018 كليهما: إلى أولهما إنتاج الخير وإلى الثاني إنتاج الشر. وقد أشرنا[19] بعد إلى أن بعض الفلاسفة السابقين قد قاموا بذلك. من ذلك مثلا ما فعله أنباذوقليس وأناكساجوراس.

07. تلخيص نتائج الفحص لمذاهب السابقين

استقصينا بإيجاز الخصائص العامة فاستعرضنا رأي كل من عالج مسائل المبادئ والحقيقة، وبأي كيفية عالجها. فكان ذلك كافيا لنتبين أنه لا أحد ممن عالجوا مسألة المبدأ والعلة وضع مبدأ آخر غير المبادئ المختلفة[20] التي سميناها في مصنفاتنا الطبيعية. فكلهم لم يلامسوها حقا إلا بشكل من الأشكال وبصورة غامضة. فالبعض يقصد بالمبدأ المادة سواء اعتبروها واحدة، أو كثيرة، أو جسما، أو شيئا غير جسمي، كالكبير والصغير عند أفلاطون مثلا، أو كاللامحدود عند المدرسة الإيطالية، أو كالنار والتراب والماء والهواء عند أنباذوقليس، أو كالعدد اللامتناهي لتماثل الأجزاء عند أناكساجوراس. فكل هؤلاء كانت لهم رؤية عن مثل هذه العلة. كما أنهم جميعا جعلوها مبدأ سواء أولئك الذين اتخذوا الهواء، أو النار، أو الماء، أو أي شيء آخر كاعتبار الكثيف نارا واللطيف هواء وجعلوهما مبدأ. فبعضهم حدد المبدأ الأول بهذا النوع من التحديد. وهؤلاء لم يتصوروا إلا هذه العلة الوحيدة. وأضاف الصداقة وآخرون ما عنه تصدر الحركة. فمثلا اعتبروا الصداقة والصراع أو العقل أو الحب مبدأ. لكن لا أحد منهم حدد الجوهر المتعيّن 988 ب والجوهر. وقد تكلم عليهما في الأغلب أولئك الذين يقولون بالمُثل. فهم يضعون الحسي مادة والواحد[21] للمُثل، كما يقولون بأنها ما عنه تصدر الحركة (إذ هم يعدّونها بالأحرى علّة فقدان الحركة والسكون) بل هم يقدمون المُثل مبدأ الموجود المعيّن من الأشياء الأخرى كلها والواحد مبدأ للمُثل ذاتها. لكن الغاية التي لأجلها تحصل الأعمال والتغيرات والحركات يدخلونها بوصفها عللا بنحو ما. ولكن ليس 019 بهذه الكيفية وليس بصورة مناسبة لجوهر الشيء. وعلى التعيين فأولئك الذين يقولون بالعقل أو بالصداقة يضعون هذه العلل بوصفها

شيئا خيرا. ولكن ليس بمعنى أن شيئا ما من الأشياء الموجودة يوجد أو يصير لأجلها، بل بمعنى كونها تجعل الحركة صادرة عنها. كما أن أولئك الذين يقولون إن الواحد أو الوجود هما مُثل هذه الطبيعة بالفعل بوصفها عللا لجوهر، لكن ليس مع ذلك بوصفها ما لأجله يوجد شيء ما أو يصير. فينتج من ثم أنهم يضعون الخير علة بنحو ما ولا يضعونه. فهم لا يعتبرونه علة بذاته، بل بمعنى كونه علة بالصدفة. وهكذا إذن فكوننا حددنا عدد العلل ونوعها تحديدا صحيحا، يبدو أن هؤلاء يشهدون لنا بذلك، إذ إنهم لم يستطيعوا ذكر علة أخرى. ثم إنه يتضح كذلك أن المبادئ التي علينا طلبها هي كلها مثل التي ذكرنا أو نوع منها. لكن ما هو موضوع تحير ضد نظرية أي واحد منهم وما يقدمه من رؤية حول المبادئ فذلك ما نحن ساعون لاستعراضه بالكامل في ما يلي.

08. نقد فلسفة الطبيعيين القائلين بالوحدة والكثرة

من البين أن الذين يعتبرون العالم واحدا والجوهر مادة، بل ومادة جسمية وممتدة قد فشلوا في الحقيقة بأكثر من وجه. فهم لا يضعون هذه العناصر إلا بالنسبة إلى الجسمي دون اللاجسمي رغم أنه يوجد ما ليس بجسمي. وفي حين أنهم حاولوا تقديم علل للكون [والفساد[22]] أدخلوا طبيعة كل الأشياء في البحث، فإنهم مع ذلك قد ألغوا علة الحركة. ومن الخطأ عدم اعتبار الجوهر والماهية علة لشيء ما. وفضلا عن ذلك فعندما يعتبرون[23] بمثل هذه الخفة كل جرم من الأجرام البسيطة مبدأ باستثناء التراب فالعلة هي لأنهم لم يبحثوا في تكوّنها
020 المتبادل بالنوع وأقصد النار والماء والهواء. فبعض هذه العناصر تتكون بالوصل بينها. والبعض الآخر بفصل بعضها عن البعض. وهذا الفرق كبير الأهمية في التمييز بين المتقدم والمتأخر. فباعتبار أول، كانت تلك الأجسام قد اعتبرت أبسط العناصر التي تتكون منها البقية
بالوصل كأولى. لكنهم كانوا يرون أن النوع هو أصغر الأجسام وأدقها. 989 أ
ولذلك فكل الذين يضعون النار مبدأ يعدون في الغالب مجمعين على هذه الرؤية. كما أن بقيتهم يلتزمون كلهم بهذه الفكرة القائلة إن: عنصر الجسم ينبغي أن يكون بهذا التكوين. وعلى الأقل فلا أحد من المتأخرين القائلين بمبدأ واحد يعتبر التراب مبدأ بسبب حجم أجزائه كما هو

بيّن. أما العناصر الثلاثة الباقية فكل منها وجد من يدافع عن مبدئيته. فالبعض يرون النار مبدأ. والبعض الآخر الماء. والبعض الثالث الهواء. لكن لماذا لا يعتبرون التراب، خلافا لرأي غالبية البشر الذين يعتبرونه عنصرا دون شك؟ فقد قال هيزيود بكل تأكيد إن التراب أول ما تكوّن[24] من بين الأجسام. فإلى هذا الحد كانت هذه المسلمة قديمة وشعبية. وبمقتضى وجهة النظر هذه، فلعله لا أحد ممن يرون شيئا آخر غير النار مبدأ محق، حتى لو وضع عنصرا أكثف من الهواء وألطف من الماء. أما لو كان على العكس، ما يحدث خلال التكوّن المتأخر بمقتضى طبيعته سابقا وكان المُحوَّل والمُؤَلَّف متأخرا في مجرى الصيرورة لحصل العكس هنا، ولكان الماء متقدما على الهواء، والتراب متقدما على الماء.

إن ما قلناه كاف وزيادة بخصوص من وضعوا الواحد علة من النوع الذي عرفنا. ويصدق ذلك أيضا على من يضع عدة مبادئ مادية مثل أنباذوقليس الذي أعلن عن أربعة عناصر بالنسبة إلى المادة. فحتى هؤلاء ينبغي أن يترتب على رأيهم إما نفس النتائج أو غيرها من النتائج الخاصة بهم. فنحن نرى أولا أن تكون هذه العناصر بعضها يكون من بعض، بحيث إن النار والتراب لا يبقيان دائما نفس الجسم. وهو ما
تكلمنا عليه في مصنفاتنا الطبيعية[25]. وبخصوص الحركة فعلى المرء 021
أن يرى هل إن أنباذوقليس وضع لها علة أو علتين سواء بالوضع الصحيح أو بالقول المؤسس. وبصورة خاصة فإن مثل هذه الرؤية تلغي ضرورة التغير الكيفي، إذ لن يصدر شيء حار من شيء بارد، أو شيء بارد من شيء حار، وإلا لحصل شيء له هذه الصفات المتناقضة ولوجد دون شك جوهر واحد يكون في آن ماء ونارا، وهو ما لم يعنه أنباذوقليس.

وإذا سلمنا أن أناكساجوراس قد وضع عنصرين، فمن المفروض أن تتناسق هذه الرؤية مع نظريته في الأغلب. وفي الحقيقة فهو لم يطور هذه النظرية بنفسه. لكنه كان ينبغي أن يتبعها مع ذلك إن قدناه
989 ب 01 إليها. وفعلا فمن دون هذا التناسق يمكننا أن نقول: إنها كانت في بدايتها مختلطة، إذ ينتج أولا أنها كان ينبغي ألا تكون قبل ذلك. فبمقتضى الطبيعة ليس أي شيء يقبل المزج بأي شيء غير قريب منه.

وثانيا لأن الانفعالات والأعراض بالشكل المختلط الذي تعرضه نظريته ستكون منفصلة عن الجواهر (فما يقبل الخلط يقبل كذلك التفريق). فإذا حررنا رؤيته وما يريد قوله تبين أن نظريته قريبة من نظريات المتأخرين. وإذ إنه لا شيء بعد قد تم تمييزه بدقة، فبين أنه ليس بوسعنا في الحقيقة أن نقول شيئا عن ذلك الجوهر. وأقصد مثلا أننا لا نستطيع أن نقول إنه أبيض أو أسود أو رمادي ولا بأي لون آخر، بل هو بالضرورة عديم اللون وإلا لكان له لون واحد دون شك. وعلى نفس النحو لن يكون له أي ذوق لنفس الأسس. ولن يكون له كذلك أي شيء من نفس النوع. وما كان ليكون له بصورة عامة كيفٌ ولا كمّ ولا أن يكون شيئا عامة. وإلا لكانت له صورة محددة واحدة. وهو أمر ممتنع، إذ كل شيء كان ممتزجا وإلا لكان فعلا منفصلا. لكنه قال إن كل شيء كان ممتزجا، باستثناء العقل الذي هو الشيء الخالص الوحيد وغير الممتزج. فينتج من ثم أنه يضع الواحد مبدأ (إذ إن الواحد بسيط وغير ممتزج) والآخر كما نسميه اللاممتزج قبل أن يتحدد ويشارك في شكل محدد. وهكذا فكلامه ببساطة ليس صحيحا وليس محددا، إلا أنه يريد مع ذلك شيئا مماثلا كالمتأخرين، 022 وأكثر مطابقة للشاهد[26].

إلا أن هذا ليس إلا شرحا محدودا للكون والفساد والحركة. فبحثهم يكاد يقتصر على مبادئ هذا النوع من الجوهر وعلله. لكن أولئك الذين جعلوا كل موجود موضوعا لتأملاتهم، واعتبروا بعض الموجودات مدركة حسيا، وبعضها ليست مدركة حسيا، فبين أنهم يوجهون بحثهم إلى كلا الجنسين. ولذلك فعلينا أن ننشغل بهم أكثر من غيرهم وبما يقدمونه لبحثنا الحالي من صحيح وغير صحيح.

والآن فمن يُسمّون بالفيثاغوريين يعالجون بوصفهم فلاسفة طبيعة[27] أغرب المبادئ والعناصر. والعلة في ذلك هي أنهم لم يأخذوهما من الحسيات. فالأشياء الرياضية لا تتحرك باستثناء تلك التي يعالجها علم الهيئة. وهكذا فموضوع بحثهم مع ذلك، ومدار جهدهم كله هو الطبيعة. فهم يعتبرون السماء متكونة ويرصدون ما يجري في أجزائها
990 أ 01 وانفعالاتها وأفعالها ويستعملون فيها مبادئهم وعللهم، لكأنهم يتوافقون في ذلك مع بقية فلاسفة الطبيعة في أن الموجود لا ينتسب إليه إلا ما

هو قابل للإدراك الحسي وما تحتوي عليه السماء. لكن مبادئهم وعللهم كما قيل، صالحة للصعود إلى الموجود الأعلى. وهي أكثر ملاءمة لها من ملاءمة تفسير الطبيعة. أما أي نوع من العلل ينبغي أن تصدر عنه الحركة فلا يفترض هنا إلا المحدود واللامحدود والفردي والزوجي. وهم لا يقولون شيئا عن ذلك، ولا كذلك كيف يمكن من دون حركة وتغير أن تتكون ظاهرات الأجرام السماوية المتحركة وتفسد، وكيف ينبغي أن تحصل. ثم هبنا سلمنا لهم أن عِظما ما يحصل من هذه 023 المبادئ أو هبنا سلمنا أن ذلك قد تم إثباته فسيبقى السؤال مع ذلك مطروحا: كيف يمكن لبعض الأجرام أن تكون ثقيلة وأن تكون الأخرى خفيفة؟ فبمقتضى ما يفترضونه من المبادئ وما يفسرونه بها، هم يعالجون في ما تقدم، الأشياء الحسية والرياضية علاجا جيدا. لكنهم لم يقولوا شيئا إطلاقا حول النار أو التراب أو الأجرام المثيلة الأخرى. ومن الطبيعي ألا يكون لهم في ما يقولونه شيء ذو دلالة في هذا المضمار. ثم كيف يمكن لنا أن نسلم بأن علة ما يوجد في السماء ويحصل تكون من البداية كما هي الآن، أعني تحديدات العدد والعدد نفسه، وأنه لا يوجد عدد آخر غير تلك التي بنيت منها السماء؟ *فإذا وجد حسب رأيهم في جزء معين من السماء رأي ونضوج، وعلى بعد قليل فوق أو تحت، ولكن فيه ظلم وفرقة، أو خلط يستمدون منه دليلا على ذلك، فإن كل فرد منها يكون عددا، وفي محل محدد يتحد مباشرة مع المجموعة المحددة من الأجرام[28] السماوية، فتنتسب من ثم، تلك الأعراض إلى محل خاص. فيطرح حينئذ سؤال: هل يوجد في السماء نفس هذه الأعداد مثل الأعداد التي نفترضها لكل واحد مما نعتبره عرضا من الأعراض، أم يوجد عدد آخر إلى جوارها؟ فأفلاطون يزعم أنه يوجد أعداد أخرى. وهو في الحقيقة يعتبر هذه الانفعالات وعللها أعدادا أخرى. لكنه يعتبر الأولى مجرد تعليل لما هو ذو أصل عقلي، ويعتبر الأخرى خاصة بما يقبل الإدراك الحسي[29].

09. نقد أفلاطون والأفلاطونيين

لا أريد أن أضيف شيئا إلى ما قلته عن الفيثاغوريين. فما تناولته 990 ب 01 بخصوصهم إلى حد الآن كاف. لكن أولئك الذين اعتبروا المُثل عللا، لما أرادوا اكتشاف علل الأشياء الحسية أضافوا أولا عللا أخرى إلى

الأعداد مثلها، لكأنهم في ذلك مثل من أراد أن يحصي أشياء واعتقد أنه لن يستطيع ذلك ما ظلت هذه الأشياء قليلة. ثم أحصاها بعد أن ضاعف عددها. فالمُثل هي تقريبا بعدة الأشياء وليست دونها عددا. وهي بالذات الأشياء الحسية التي كانوا يبحثون عن عللها خلال تقدمهم نحو المُثل.فكل شيء فردي يوجدون له سميا دون الاقتصار 024 على الجواهر، بل يضعونها كذلك للأشياء الأخرى التي لها وحدة وراء تعدد أفرادها[30] سواء كانت هذه الأشياء متغيرة أو سرمدية. ثم إنه لا دليل يمكن أن نثبت به وجود المُثل.فالبعض لا يقدمون أي قياس ضروري الإنتاج للدلالة عليها، والبعض الآخر يثبت مُثلا لمِثل هذه الأشياء التي لا نسلم بأن لها مُثلا. فبمقتضى أسس الدليل الذي يصدر عن ماهية العلوم كان ينبغي أن توجد مُثل لكل شيء هو موضوع لعلم من العلوم. وبمقتضى الدليل الذي يصدر عن الوحدة وراء كثرة الأفراد كان ينبغي أن توجد مُثل للسوالب. وبمقتضى أساس كون المرء يمكن أن يواصل تصور الماضي، كان ينبغي أن توجد كذلك مُثل للأشياء التي انقرضت. فهذه الأشياء تصورها باق بعد زوالها. ثم إنه توجد أدلة ألطف تارة لمُثل المتضايفات التي ليس لها، مع ذلك حسب نظريتنا، جنس في ذاتها ويقدمون طورا قياس «الرجل الثالث». وبصورة عامة فإن من يلغون ما قدم من علل للمثل يلغون معه تلك التي يتمسك القائلون بنظرية المثل بوجود عللها الفعلي، أكثر من وجود المثل نفسها، إذ ينتج عن ذلك أن الأول الحقيقي لن يبقى الثنائية، بل يصبح العدد، وأن يصبح الإضافي أقدم مما هو قائم بذاته، وكل ما عدا ذلك مما يناقض مبادئ ما يطابق نظريات القائلين بالمُثل. ثم إنه كان ينبغي بمقتضى الفرضية المؤسسة التي تقوم عليها نظرية المُثل كما أسلفنا ألا توجد مثل للجواهر فحسب، بل ينبغي كذلك أن توجد مُثل للكثير من الأشياء الأخرى (فلا شك أن الفكرة واحدة. لكنها ليست موجودة في الجواهر حصرا، بل هي توجد كذلك في بقية الأشياء. والعلم لا يقدمها على أنها علل للجواهر وحدها، بل وكذلك لأشياء أخرى، وتوجد آلاف المترتبات المماثلة). ولكن بمقتضى الضرورة والآراء السائدة حول المُثل، ينبغي إذا كانت توجد مشاركة في المُثل، ألا تكون مقصورة على الجواهر. فالمشاركة لا توجد فيها بالصدفة، بل ينبغي أن

025 توجد فيها بمقتضى كون كل واحد منها لا يقال إلا بوصفه موضوعا حاملا لغيره. وأقصد مَثلا أنه عندما يكون شيء ما مشاركا في شيء ثنائي قائم بذاته، فهو يكون مشاركا في السرمدي، ولكن بمعنى المشاركة بالصدفة، إذ إن كون الثنائي سرمديا، صدفة. وإذن فلا توجد
991 أ 01 مُثل إلا للجواهر[31]. والدلالة هي نفس الدلالة بالنسبة إلى الجواهر في الحسيات هنا وفي السرمديات هناك. وإلا فماذا يعني قول المرء إنه يوجد شيء مفارق لهذا الحسي، هو وحدة تعدد الأفراد؟ فعندما تكون المُثل وما يشارك فيها من الأشياء منتسبة إلى نفس التحديد الصوري، فلها حينئذ بحق شيء مشترك، وإلا فلماذا ينبغي أن يكون في الثنائيات الزائلة وفي التي هي بالفعل متكثرة، لكنها ثنائيات سرمدية أكثر مما يوجد في الثنائيات القائمة بذاتها، وأن تكون الثنائيات الفردية الحسية جوهر الثنائية نفسها؟ أما لو كانت غير منتسبة إلى نفس التحديد الصوري، فإنها ستكون دون شك مقصورة على مماثلة إسمية، وتكون بالضبط مثل تسمية المرء كالياس والصنم الخشبي إنسانا دون رؤية أمر مشترك بينهما.

وكان علينا في الأغلب أن نقع في حيرة بحق، عندما ينبغي أن نسلم بما تشارك به المُثل في السرمدي تحت ما يقبل الإدراك الحسي، أو في المتكون والفاسد. فهي ليست علة حقا لأي حركة ولا لأي تغير. كما أنها لا تساعد لا في معرفة غيرها من الأشياء، (إذ هي ليست بحق كيانها وإلا لوجدت فيها) ولا لمعرفة وجودها، إذ هي ليست حقا في ما يشاركها من الأشياء، وإلا لكانت ربما عللا بمعنى كون المزج بالأبيض علة كون شيء ما أبيض. إلا أن هذه الفكرة التي كان أول من قال بها أناكساغوراس ولاحقا أودوكسس وبعض الآخرين لم تصمد إلا قليلا، لأنه من اليسير جمع الكثير من تناقضات ما يترتب على مِثل هذه الرؤية. كما أنه لا يمكن بأي كيفية من الكيفيات التي يمكن تقديمها في العادة أن يصدر شيء آخر عن المُثل. ولكن عندما يقول المرء إن المُثل نماذج، وإن ما عداها يشارك فيها، فإن ذلك كلام خاو
026 واستعارات شعرية. فما المبدأ المؤثر الذي يعمل بمنظور المُثل؟ فدون شك يمكن أن يكون شيء ما شبيها بشيء آخر أو أن يصير شبيها به من دون أن يكون محاكيا له. وكما يمكن أن يوجد سقراط ما أو ألا

يوجد. ويمكن كذلك أن يوجد أحد ما شبيه بسقراط. ثم إنه كما يمكن أن يوجد عدة نماذج لنفس الشيء، فكذلك يمكن أن توجد عدة مُثل. فبالنسبة إلى الإنسان يوجد نموذج الحيوان وذي الرجلين مَثلا، وفي نفس الوقت الإنسان في ذاته. ثم إنه قد لا تكون المُثل مقصورة على كونها نماذج للحسي، بل لعلها كذلك نماذج للمُثل نفسها كالجنس 991 ب لأنواعه مَثلا[32]. فكان ينبغي أن يكون المثال بمقتضى ذلك نموذجا ونسخة في آن. وينبغي دون شك أن يمتنع وجود الجوهر والشيء الذي هو جوهره، منفصلين. فكيف إذن يمكن للمُثل إذا كانت جواهر الأشياء أن تنفصل عنها؟ وقد ورد في محاورة فيدون[33] فكرة تقول إن المُثل، هي في آن علل الوجود وعلل الصيرورة. لكن، حتى لو سلمنا بوجود المُثل فلن يترتب على ذلك وجود المشارك فيها ما لم توجد قوة محرِّكة. ومن ثم فلن ينتج عنها كثرة أخرى مِثل بيت أو خاتم مما لا تضع له هذه النظرية مُثلا. وهكذا فمن البيّن بحق أنه يمكن كذلك أن توجد أشياء أخرى بمِثل هذه العلل وأن تصير مِثل التي سبق عرضها.

ثم إذا كانت المُثل أعدادا، فكيف يمكنها أن توجد من دون علل؟ أيكون ذلك مثلا لكون الأشياء الموجودة أعدادا أخرى، كأن يكون هذا العدد مثلا إنسانا وذاك سقراط والثالث كالياس؟ وإلى أي حد تكون هذه ثم تلك بالنسبة إلى هذه بدون علة؟ فكون الأولى سرمدية والأخرى ليست سرمدية لا يعني أنه يوجد بينهما فرق. أما لو كانت عديمة العلة لأن الأشياء التي تقبل الإدراك الحسي علاقات عددية مِثل الأنغومة، فمن البيّن حقا أنه ينبغي أن يوجد شيء تكون هي علاقاته. والآن فلو وجد مِثل ذلك، أعني المادة، لكان من البيّن أنه توجد كذلك علاقات عددية مثالية بين شيء ما وشيء آخر. وأعني مَثلا أنه لو كان كالياس علاقة عددية بين النار والتراب والماء والهواء، لكان ينبغي كذلك أن يكون المثال علاقة عددية بين أشياء أخرى تؤسسه، ولكان الإنسان 027 القائم بذاته مجرد علاقة عددية، سواء كان عددا أو لم يكن عددا [ولا ينبغي لذلك أن يوجد عدد][34]. ثم إنه يتكون عدد واحد من أعداد كثيرة. ولكن كيف سيتكون مثال واحد من مُثل كثيرة؟ فلو قال قائل: لا يتكون عدد واحد من أعداد كثيرة، بل هو يتكون من الوحدات الموجودة في الأعداد الكثيرة، فكيف يكون الأمر مثلا مع الوحدات في

الكثرة المهولة؟ هل هي في ذاتها متماثلة بالنوع فينتج عن ذلك عدة أمور غير معقولة، أم هي على العكس ليست من نفس النوع، لا في الوحدات التي يحتوي عليها نفس العدد في ما بينها، ولا في الوحدات بينها كلها فتكون بمقتضاه قابلة لتمييز بعضها عن البعض، إذ لن يكون لها صفات مميزة؟ وهذا أمر لا يقبل التأسيس. ولا يمكن أن نفكر فيه بتناسق. ثم هل يوجد نوع مختلف من الأعداد، علينا تكوينه ليكون موضوعا لعلم العدد؟ وبذلك نعرف كل ما يعرفه البعض بكونه موجودا بينها؟ كيف سنستمد ذلك أو من أي المبادئ نستمده؟ أو لماذا ينبغي أن يوجد شيء بين الأشياء المحسوسة والأعداد المثالية؟ ثم إن كلتا الوحدتين اللتين يحتوي عليهما العدد الثنائي تصدران عن ثنائية سابقة 992 أ عنهما. لكن ذلك هو بدوره مستحيل. ثم لماذا يكون العدد المؤلف من الأعداد عددا ما؟ وفضلا عن ذلك فلو كانت الوحدات مختلفة لقيل عنها ما يقوله من يتكلم على أربعة عناصر أو عنصرين. فكل واحد من هؤلاء لا يسمي العنصر العام الجسم مَثَلا، بل يسمي العناصر الجزئية أي النار أو التراب سواء كان الجسم شيئا كليا أو لم يكن. والآن فالقائل يقول عن الواحد وكأنه في ذاته من نفس نوع النار أو الماء. ولو كان ذلك كذلك لما كانت الأعداد جواهر، بل البيّن بالأحرى هو أنه عندما يكون شيء ما واحدا في ذاته وذلك هو المبدأ فإننا نأخذ الواحد في معان متعددة وإلا فالأمر يكون ممتنعا.

وإذ نريد إرجاع أسس القيام إلى المبادئ فإننا نعتبر المستقيمات متكونة من الطويل والقصير بوصفهما نوعا من الكبير والصغير. ونعتبر السطوح متكونة من الواسع والضيق. ونعتبر الجسم من العالي والداني. ولكن كيف يمكن إذن أن يحتوي السطح المستقيم وأن يحتوي الجسم 028 المستقيم والسطح؟ فالواسع والضيق هما دون شك جنس آخر غير العالي والداني. ودون ذلك وجود الأعداد فيها لأن الكثير والقليل يختلفان عنها كما أن العالي والداني وجودهما فيها أقل. كما أن الواسع ليس الجنس الأعلى من العميق، وإلا لكان الجسم سطحا دون شك. ثم كيف يكون المستقيم محتويا على النقطة؟ فأفلاطون يجادل ضد وجودها، مجادلته ضد مجرد نظرية هندسية، ويسميها مبدأ المستقيم، حيث يستعمل عبارة «المستقيم غير القابل للقسمة». إلا أنه ينبغي مع

ذلك أن يوجد حد للمستقيم. وعلى نفس الأساس الذي توجد بمقتضاه المستقيمات ينبغي كذلك أن توجد النقاط.

وبصورة عامة، فإننا بمقتضى بحث الفلسفة في علل الأشياء المرئية التي تصدر عنها الحركة، وترك ذلك جانبا (إذ لم نقل شيئا عن العلل التي تصدر عنها بداية الحركة) بقصد، وكأننا نقدم أسس قيامها، أعلنا أنه توجد أسس قيام أخرى. ولكن إلى أي حد تعد هذه الجواهر جواهر الأشياء المرئية؟ في الواقع لم نقدّم على ذلك إلا كلاما خاويا. فالكلام على المشاركة لا يمثل شيئا كما شرحنا ذلك سابقا.

كما أن دور المُثل كعلل لا يعتد به بالقياس إلى العلل التي نراها في العلوم[35]، والتي لأجلها يعمل كل عقل وكل طبيعة، والتي نعدّها أحد المبادئ التي نفسرها بها في أي معالجة، بل أنّ الرياضيات قد أصبحت فلسفة عند فلاسفة زماننا رغم أنهم يدعون أنه ينبغي على المرء أن ينشغل بها من أجل أشياء أخرى ثم إنه قد يفضل المرء ما يعتبر أساس الجوهر وما هو مادي أكثر مما هو رياضي. ويعتبرها بالأحرى صفة محمولة وفرقا نوعيًا للجوهر والمادة أكثر من كونها هي ذاتها مادة، وأعني بالذات الكبير والصغير كما يقول فلاسفة الطبيعة دون شك. ثم هم يتكلمون كذلك على اللطيف والكثيف ويعرفونهما بكونهما فروقا أولى للموضوع. فذلك أيضا هو دون شك فضل ونقص. أما في ما يخص الحركة، فمن المفروض إذا كان الكبير والصغير حركة،
029 فبيّن أن المُثل عندئذ ستكون متحركة. ولكن حيثما لا تكون متحركة، فمن أين تأتي الحركة إذن؟ وبذلك يلغى كل البحث في الطبيعة. وما يبدو يسير البرهان عليه هو أن اعتبار الكل واحدا لا ينتج عن استدلالهم. فبواسطة استخراج الواحد من الكثرة لن ينتج ـ حتى لو سلمنا لهم بكلّ ما ادعوه ـ لن ينتج عنه أن كل شيء واحد، بل لا ينتج إلا أنه يوجد الواحد ذاته. ولكن لا ينتج أن الجنس الكلي موجود عندما لا يسلم لهم المرء بذلك. ويمتنع ذلك في الكثير من الحالات. ولكن عندما يسلمون بعد الأعداد بوجود مستقيمات وسطوح وأجسام فهم لا يقدمون أساسا لتسليمهم بها سواء بخصوص مسألة إلى أي حد هي موجودة أو ينبغي أن توجد ولا أيّ سلطان وقدرة لها على ذلك. فهذه لا يمكن أن تكون مُثلا، إذ ليست أعدادا ولا وسطا بين المُثل والأشياء

الحسية، إذ إن الوسط هو الرياضي. ولا يمكن أن تنتسب إلى الأشياء الفانية، بل البيّن أنه لا يوجد هنا نوع رابع من الجواهر.

وبصورة عامة، فإنه يمتنع أن نجد عناصر الموجودات عندما لا نميز بين الدلالات المختلفة التي للموجود، على الأقل عندما يتعلق البحث بالمسألة التي تخص العناصر التي يتقوم بها الموجود. فبالنسبة إلى الفعل والانفعال، أو للزوجي يمكن للمرء ألا يقدم أي عنصر يتقوم به. ولكن كم هو مستبعد ألا يكون ذلك ممكنا بالنسبة إلى أسس قيام الجواهر. لذلك فمن غير الصحيح البحث عن عناصر كل الموجودات أو أن يظن المرء أنه حاصل عليها وكذلك كيف يمكن للمرء إذن أن يتعلم معرفة عناصر كل الأشياء؟ فبيّن أن المرء قد يكون بوسعه أن يكون دون شك لم يعلم شيئا قبل هذا العلم. وبالتحديد فإن الذي يتعلم الهندسة، يمكن أن يعلم بالفعل أشياء أخرى قبل ذلك. لكنه لن يعلم أيا من تلك التي هي موضوع هذا العلم، والتي يريد أن يتعلمها قبل أن يتعلمها. فكذلك يكون الأمر فيها مثل كل العلوم الأخرى. فلو كان يوجد علم لكل شيء مثلما يدعي البعض، لكان ينبغي للذي يتعلمه ألا يعلم شيئا قبل الشروع في تعلمه. والمعلوم أن كل تعلم يحصل بفضل معرفة سابقة كلها أو بعضها سواء تعلق الأمر بتعلم بالدليل أو بشرح التصوّرات، فلا بدّ للمرء أن يعلم قبل ذلك الأجزاء التي يتألف منها التصور. وينبغي أن تكون معلومة لديه مسبقا. وعلى
993 أ 01 نفس النحو يكون التعلم بالاستقراء. لكن هبنا فرضنا أن هذه المعرفة فطرية لدينا فهي ستكون مع ذلك من قبيل الإعجاز، إذ كيف يمكن أن تكون حيازة العلم الأسمى من دون وعي؟ ثم كيف يمكن للإنسان أن يعلم مما يتقوم الموجود، وكيف يمكن أن يصبح ذلك بيّنا؟ ثم إن ذلك يترتب عليه عسر أن يكتنه المرء ذلك حقا، إذ قد يثير الشك في نوعه كما يشك في بعض المقاطع الصوتية حيث يدعي البعض مثلا أن المقطع الصوتي «سدى» متقوم من أصوات السين والدال والألف المقصورة. والبعض الآخر يأخذون من الأصوات المختلفة المعلومة غيرها. ثم إنه كيف يمكن للمرء أن يعلم بحق موضوعات الإدراك الحسي عندما لا يملك هذا الإدراك الحسي؟ ومع ذلك فإن الأمر كان

يكون كذلك لو أن تلك المبادئ كانت هي العناصر التي يتقوم بها كل شيء مثلما تتقوم الأصوات المؤلفة من عناصرها الخاصة؟

10. خاتمة المقالة الأولى

وهكذا فبين مما تقدم من شروح أن كل ما عرضناه في كتبنا الطبيعية يبدو قد بحث في العلل وأنه لا يوجد، غير هذه العلل، نوع آخر يمكن أن يبحث فيه. إلا أنهم مع ذلك لم يعالجوها إلا علاجا غامضا. وحتى لو كانت العلل التي عالجوها هي كل العلل بالمعنى الذي أسلفت فإنهم لم يعالجوها أيضا بمعنى ما علاجا مستوفيا. فالفلسفات الأولى كانت أشبه بثرثرة الأطفال في بدايتها وفي نشأتها وفي قولها خاصة. من ذلك ما يقوله أنباذوقليس أن العظام تستمد وجودها مما في العلاقة وفي التصور. لكن التصور هو ماهية الشيء وجوهره. وعلى نفس النحو، يكون التصور دون شك محددا للحم وكل جزء من الأشياء الأخرى أو بصورة عامة لاشيء منها. فهو يرى أنه بتوسط ذلك التصور يكون اللحم وكذلك العظام وكل جزئي من الأشياء الأخرى مدينة بوجودها إليه وليس إلى المادة التي يتكلم عليها: النار والتراب والماء والهواء. ولو تكلم بصورة أخرى لكان عليه هنا أن يوافق على دور هذه العناصر. لكنه لم يقله بصورة محددة. ومثل هذه الأمور سبق أن شرحناها بعد. لكن ما علل الشك التي يمكننا أن نقدمها حول هذه الموضوعات؟ ذلك ما نريد أن نشرع في بحثه. فلعلنا نتمكن من فتح الطريق لحل الشكوك الموالية.

الهوامش

01 ورد المثل في محاورة غورجياس 448 ج
02 تفيد كلمة (تكني) τέχνη اليونانية هنا العلم والفن معا مثل الكلمة اللاتينية (آرس) ars.
03 راجع أخلاق نيقوماخوس المقالة 06 الفصول 3ـ7 حيث نجد إلى جانب الفن (تكني) τέχνη والعلم (أبيستيمي) ἐπιστήμη كذلك الحكمة العملية (فرونيزيس) φρόνησις والحكمة (صوفيا) σοφία والعقل (نوس) νοῦς باعتبارها مفهومات متماثلة بالنوع كما سيأتي شرحها.
04 كما عند أفلاطون محاورة التيتاتوس 155 د
05 سيمونيداس شذرة 5 (الشعر الغنائي اليوناني نشر برجك).
06 الكلمات «لكل إنسان لم يبحث بعد في علة ما يحدث» الواردة في المخطوطة بعيدا سابق «الأعمال الفنية ذاتية الحركة» وضعها بونيتس هنا. راجع شرحه ص 56.
07 راجع السماع الطبيعي المقال 02 الفصول 3. و 7.
08 ففي مخطوطة الترجمة ترجم بونيتس الكلمة اليونانية «كثابَر» χαθάπερ بكلمة «مثل على سبيل المثال» لكنه في الشرح ص 68 شرحها بصورة صحيحة «مثل».
09 يقترح تسلار الترجمة «ألوس» ἄλλως «على نحو آخر» لقراءة «أبلوس» ἁπλῶς بكل بساطة.
10 هكذا ورد في الترجمة حسب القراءة «آن آوتويس» ἐν αὐτοῖς لكن الشرح ص 69 فضل بونيتس «إياوتويس» ἑαυτοῖς وترجمتها هي «كانوا راضين تماما عن أنفسهم».
11 V ف 131من نشرة فون كارستن (أمستردام 1835)، V. 139 حسب شتاين (الرمز الفيلولوجي. بوننس.، 1864، ص 806).
12 في الثيوجونيا V. 166 وما يليها.
13 بعد ترجمة بونيتس ما يقتضيه الترابط بدلا من الصيغة التي في النص (راجع الشرح ص. 75) و انظر سمبليسوس Simplic. الطبيعيات Phys. ص 28 و 14 ديلز Diels فإن «أودا تو خينون (إيلاتون) تو سوماتوس» οὐδὲ τὸ κενὸν <ἔλαττον> τοῦ σώματος «لا فرق بين أن تكتب الخلاء وأن تكتب الجسمي»
14 عوض بونيتس «كل πάντα شيء آخر بمقتضى طبيعته» بـ «الآخر بمقتضى طبيعته كلها πᾶσαν » ؛ راجع الشرح ص 78.
15 في مصنف ضائع «في الفيثاغوريين» (شذرات أرسطو نشرة روز لايبتسش 1886 الشذرة 203): الشرح ص 79.
16 راجع السماع الطبيعي 186 .I 3 أ 3 وما يليها.
17 المُثل τὰ εἴδη يعتبرها تسالار تعليقا أو حاشية شارحة.
18 إن الكلمات «باستثناء الأول ἔξω τῶν πρώτων» تستند حسب تسالار إلى تعليق ناتج عن سوء فهم.
19 راجع ما تقدم الفصل. 3.
20 راجع ما تقدم المقالة ألف الفصل 01
21 قرأ بونيتس «الواحد بالنسبة إلى المثل» (τὸ ἔν τοῖς εἴδεσιν) بديلا مما ورد في المخطوطة «وما هو موجود في المثل» (τὰ ἐν τοῖς εἴδεσιν) راجع الشرح ص.97.
22 إن كلمة الإسكندر الأفروديسي الواردة بين قوسين ليست يأخذها بونيتس بل يعتبرها منحولة في الشرح ص. 99
23 جملة «ثم ـ وضعوا. عندما» هكذا وردت في التعليق ص.99. لكن نصها في مخطوطة الترجمة هو «ثم عندما وضعوا الكيان ثم».
24 راجع في ما تقدم الفصل 04.
25 راجع في السماء والعالم 7 III. والكون والفساد 6 II.
26 «كيف...تطابق» كذلك لدى الشرح ص .104. والترجمة تقول «تلك التي هي الآن أكثر أخذا في الإعتبار» حسب نص ليزار τοῖς νῦν φαινομένοις.
27 «من الأغرب» كذلك في نص ليزار ἐκτοπωτέροις، في الشرح ص 104 التي تم الدفاع عنها؛ ولدى المترجم نجد «التعامل مع المبادئ والعناصر على أغرب نحو» (ἐκτοπωτέρως).

29 * أضفت الفقرة العسيرة التي لم يترجمها بونيتز من تحقيق تسلار لنص الميتافيزيقا (فلسفة اليونان 4، I 1، 362؛ الوثيقة ف تاريخ الفلسفة 262 II) واقترحت بديلا من 990 ب 26 (<ἤδη> τοῦτο) و27 (statt διὰ (τὸ) διὸ)

30 «بصرف النظر .... » كذلك في الشرح ص107 وما يليها. ونجد في الترجمة «ومنفصلة عن الكيانات كذلك بالنسبة إلى الأشياء الاخرى واحد وراء المتعدد».

31 وقد قرأ بونيتس «بالنسبة إلى الكيانات» (οὐσιῶν) بدلا مما يوجد في المخطوطة «بوصفه كيانا» (οὐσία)؛ راجع الشرح ص 114.

32 ورد في بونتيس «بالنسبة إلى أنواع الجنس» (τῶν ὡς γένους εἰδῶν) بدلا من «كجنس الانواع» (ὡς γένος εἰδῶν) راجع الشرح ص.118.

33 راجع أفلاطون الفيدون 100د.

34 ترجم بونيتس بعد «العدد» (ἀριθμός) كلمة غائبة في النص «عامة» (ἁπλῶς) راجع الشرح ص.120. والكلمات الموضوعة بين قوسين حسب تسلار شرح مغن عما تقدم.

35 غير مفهوم؛ راجع الشرح ص. 123. تسلار يقترح بالمقارنة مع موضع مناظر في ما بعد الطبيعة الطاء 1. 1046 ب 3 لعبارة «العلوم المتقدمة» (περὶ τὰς <ποιητιχὰς> ἐπιστήμας) هذه القراءة.

المقالة 02: الألف الصغرى

α

01. الفلسفة بوصفها طلبا للحقيقة: مبادئها وعلمها

إن البحث عن الحقيقة عسير من وجه. وهو يسير من وجه ثان. 031
ويتبين ذلك من أنه لا أحد يمكن أن يدركها إدراكا تاما. لكنه لا أحد
993 ب 01 يمكن كذلك أن يفشل في إدراك بعضها فشلا تاما. فكل إنسان يمكن أن يقول شيئا ما مصيبا حول الطبيعة. وحتى لو كان ذلك لا شيء عند أخذه منفردا أو لا يسهم إلا قليلا في معرفة الحقيقة فإنّه يحصل من جمع هذه الأقوال كلها قدر معين كبير. وإذا كان ذلك يبدو كذلك كما في المَثل القائل «من يمكنه أن يخطئ إصابة نادر التبن؟» فإن معرفة الحقيقة تبدو من هذا الوجه يسيرة. أما كون المرء يحصل على معرفة الحقيقة على العموم لكنه يمكن أن يفشل في الجزئيات، فهو ما يبين عسر البحث عنها. والآن فلعل العسر الذي يمكن بالفعل أن يكون من نوع مضاعف ليس في الأشياء، بل فينا نحن أنفسنا. ومثل سلوك فكرنا مثل سلوك أعين الخفاش في وضح النهار. فكذلك تكون نسبة أنفسنا إزاء ما هو الأبين بالطبع في كل شيء.

ويجدر بنا الآن ألا نكتفي بشكر فضل من يمكن أن نقاسمه رؤاه بل وكذلك من نعارض نظرياتهم التي يغلب عليها المضمون السطحي. فهم أيضا يضيفون شيئا ما لكونهم يدربون قدرتنا ويكونوها. فلو لم يوجد تيموتيوس لكنا فقدنا قدرا كبيرا من أجزاء شعرنا الغنائي.
وبنفس المعنى يجري الأمر مع أولئك الذين أوضحوا آراءهم حول 032
الحقيقة. فمن هؤلاء أخذنا بعض الرؤى. والآخرون كانوا علة وجودهم.

كما أنه من الصائب أن نسمي الفلسفة علم الحقيقة. فغاية الفلسفة النظرية هي الحقيقة. وغاية الفلسفة العملية هدف العمل. ثم إن الفلسفة العملية عندما تسأل هي بدورها عن تكون شيء ما كيف يكون، فإن سؤالها لا يتعلق بالسرمدي وبما في ذاته بل هو يتعلق بموضوع نظرها النسبي والزماني. لكن الحقيقة لا نعلمها من دون معرفة الأساس. وفي الغالب فإن الأشياء الشبيهة بالماهية لها الجوهر الذي هو عند الآخرين علة في انتساب هذا الجوهر إليها. فالنار مثلا

هي الأشد حرارة. ولأنها كذلك فهي علة حرارة ما عداها. والدرجة الأسمى من الحقيقة عند من يعتبرها العلة الأخيرة هي علة حقيقة ما عداها. ومن ثم فينبغي أن يكون مبدأ الموجود السرمدي دائما هو الحقيقة الأسمى. فحقيقته ليست حقيقة تارة وخطأ طورا ولا هي تستمد أساس حقيقتها من شيء آخر بل كل ما عداها يستمد حقيقته منها ما دام كل شيء حقيقي يشارك فيها على نفس النحو الذي هي عليه في الوجود.

02. لا يمكن للعلل ألا تكون محدودة بالعدد والنوع ضرورة

994 أ
ومن البين أنه يوجد مبدأ، وأن علل الموجود ليست في تسلسل لامتناه بعده، ولا في تسلسل لامتناه قبله، وهو ليس مبدأ بالنوع. فلا كون أحدهما عن الآخر ولا كونه عن المادة بقابل لأن يذهب إلى غير غاية مثل اعتبار اللحم من التراب والتراب من الماء والماء من النار وهكذا إلى غير غاية. كما لا يمكن لتلك العلل التي تصدر عنها الحركة أن تتقدم إلى غير غاية مثل أن يكون الهواء محركا للإنسان، والهواء من الشمس، والشمس من الصراع، وهكذا بدون حد. وعلى النحو نفسه لا يمكن للهدف أن يذهب إلى غير غاية كأن يكون المشي مثلا من أجل الصحة، والصحة من أجل السعادة، والسعادة لغاية أخرى. وهكذا دواليك كل شيء يكون هدفه في شيء آخر. ونفس الأمر يصح كذلك على جوهر الشيء المعيّن.

ففي كل وسط، يوجد ما ينفصل عنه متقدما عليه وهو ما هو من 033
الأول والأسبق الأقصى. وينبغي ضرورة أن يكون الأسبق علة لما يليه. فإذا كان علينا أن نقول ما العلة، من بين العلل الثلاث فإننا سنعين الأولى. ولا فرق في ذلك عندنا سواء تعلق بواحد أو بكثرة لا متناهية أو متناهية. ففي ما هو لا متناه بهذا المعنى ولكن خاصة في ما هو لا متناه عامة تكون الأجزاء كلها متساوية في مقدار توسطها إلى حد التضاد. وإذا لم يوجد ما هو أول فيه لن يوجد فيه كذلك ما هو علة.

كما أنه إذا وجدت بداية في السابق فقلما يكون ممكنا أن يوجد تقدم لا متناه في اللاحق بحيث يمكن مثلا أن يوجد شيء ما من النار، وهذا من التراب، ثم دائما ومرة أخرى من جنس آخر. وبالفعل فالمرء

يقول بمعنيين إن الواحد منها ينشأ من الآخر (بصرف النظر عن الحالات التي يكون ما يصدر عنه الشيء الكثير مثل ما يصدر عن هذا الشيء الكثير على سبيل المثال في ألعاب إسميا من بين الألعاب الأولمبية) ومرة أولى. فالكهل يصدر عن الطفل إذ يتغير كما يصدر الهواء عن الماء ثانية. ونعني بصدور الكهل عن الطفل ما نعنيه بصدور الصائر إلى ما صار، وما يستكمل به الكامل. وبالذات فمثلما تكون الصيرورة وسطا بين الوجود والعدم، فكذلك يكون الصائر أيضا وسطا بين الموجود والمعدوم وسطا بين المتعلم والذي صار عالما. وذلك ما نعنيه عندما نقول إن العالم يصدر عن المتعلم. وكما يصدر الهواء عن الماء فنحن نعني بصدور كون الواحد بتوسط عدم الثاني. ومن ثم فلا وجود لنكوص في سلسلة الكون. ولا يمكن أن يصدر الطفل عن الكهل. فالصائر لا يصدر هناك عن الصيرورة بل بعدها[01]. وكذلك الأمر
994 ب 01 بالنسبة إلى النهار الذي يصدر عن الصباح بمعنى أنه يحصل بعده. ومن ثم فلا يصدر الصباح عن اليوم. أما في النوع الآخر من الصيرورة فعلى العكس يحصل نكوص السلسلة المتوالية. ولكن في النوعين
التقدم اللامتناهي مستحيل. فالواحد ينبغي لكونه وسطا أن تكون له 034
نهاية. لكن الآخر يحصل له نكوص في ذاته لكون فساد أحدهما هو كون الثاني. كما يمتنع أن يكون الأول الذي هو سرمدي فيصبح دون الثاني خلال الكون نفسه، إذ إن الكون لن يسمح بالتسلسل اللامتناهي الصاعد. فلا يكون حينها سرمديا بوصفه أولا ما يتكون عن فساده شيء ما.

ثم إن ما يكون الشيء لأجله هو الغاية. والغاية هي ما ليس من أجل غيره بل هي ما يكون غيرها من أجلها. فإذا وجد مثل هذا المتقدم لن يوجد حينها تسلسل لامتناه. وإذا لم يوجد مثل هذا المتقدم فإنه لن يوجد ما لأجله يوجد الشيء عامة. لكن من يزعم أنه يوجد هنا تسلسل لامتناه يلغي جوهر الخير دون أن يعلم. وفضلا عن ذلك فلو أراد أحد أن يشرع في عمل ما، دون أن يفكر في غاية يصل إليها، ويعمل بهذه الصورة، فإنه يكون عديم العقل. فالعمل العقلي يطلب دائما بمقتضى ما لأجله يعمل. وذلك هو الحد لأن الهدف هو الحد.

لكن الموجود المعيّن كذلك لا يقبل الرد بالتسلسل الدائم والأبعد إلى تصور شارح. فالتصور السابق هو دائما التصور الأولى بالشيء من اللاحق. كما أنه إذا لم يكن الأول بعد الموجود المعيّن، فإن ما يتلوه دونه مناسبة له. ثم إن مثل هذه الدعوى تلغي المعرفة، إذ إن العلم مستحيل إذا كان مشروطا بالذهاب إلى غاية ما لا ينقسم. ودون ذلك إمكان المعرفة، إذ كيف يمكن أن ندرك ما هو لامتناه بهذا المعنى؟ ولا يمكن أن يكون الأمر هنا كما في حالة المستقيم حيث لا يكون للمستقيم حد، ولا يمكن للمرء أن يدركه من دون أن يتوقف عن التقسيم. ولذلك فلا يمكن للمرء عندما يريد أن يقطع مسار المستقيم القابل للقسمة اللامتناهية أن يحصي الأقسام. كما أن المرء لا يستطيع أن يدرك المادة إلا في موضوع متحرك. ولا شيء لامتناه يمكن أن يوجد. وحيث لا يكون ذلك كذلك، لا يكون «الكون لا متناهيا» شيئا لامتناهيا.

ودون ذلك إمكان المعرفة إذا كانت أنواع العلل لامتناهية من حيث الكمّ. فنحن نعتقد أننا نعلم شيئا إذا عرفنا علله من حيث كمّها. وما كان لامتناهي الزيادة لا يمكن للمرء أن يقطعه في زمن محدود.

03. ملاحظات منهجية حول تطابق منهج العلم مع المتعلم وموضوع العلم

إن مسلمات التعليم المختلفة عمادها العادة. فنحن ننتظر أن 035
995 أ يكون علاج الشيء على ما اعتدنا عليه (من العادات المنهجية والمبدئية). وما يبتعد عن العادة يبدو لنا غير مطابق، وأعسر على الفهم، وغريب النوع بسبب عدم التعود. فالمعتاد أكثر قابلية للفهم. وما يثبت عظم تأثير العادة هو القوانين التي بمقتضاها يكون تأثير الأمثال العامية والطفولية أكبر من عمق النظر بسبب العادة في هذا المضمار. وهكذا فيمكن للبعض ألا يسمعوا أبدا تعليما إذا لم يكن بالطريقة الرياضية، وآخرون عندما لا يقدم أمثلة وآخرون يتمنون أن يؤتى بشعراء شهود. فالبعض يتمنون في كل الأشياء دقة صارمة. وآخرون يعافون هذه الدقة، إما لأنهم هم أنفسهم يعجزون عن الإحاطة بها، أو لأنهم يعدونها من توافه الأمور. فالصرامة في الدقة لها شيء ما في ذاتها تكون بمقتضاه، كما في التجارة والتبادل، وكذلك في علاج

العلوم، الكثير مما يعد غير حر. ومن ثم فينبغي على المرء أن يكون قد درب بعد على أي كيفية ينبغي له طلب الحقيقة في كل موضوع. ذلك أنه غير مقبول أن نبحث في العلم وكيفية علاجه في نفس الوقت إذ إن كلا منهما بذاته ليس يسير الاكتشاف. فدقّة الرياضيات لا ينبغي أن يطلبها المرء بالنسبة إلى كل الموضوعات بل عليه أن يقصرها على ما هو بريء من المادة. ولذلك فهذه الكيفية ليست صالحة في علم الطبيعة إذ إن الطبيعة كلها ملازمة للمادة دون شك. ومن ثم فينبغي أن نبحث أولا عن الطبيعة ما هي إذ بذلك يتبين ما الذي يعالجه علمها [وهل البحث في العلل والمبادئ موضوع علم واحد أم عدة علوم؟][02].

الهوامش

01 فضل بونيتس في الشرح مع الاسكندر الأفروديسي «بل بعد» (ἀλλὰ μετὰ) بدلا من «بل إنه بعد» (ἀλλ᾽ἔστι μετὰ) التي توجد في المخطوطة التي اتبعها في الترجمة.

02 والكلمات التي وضعها بونيتس بين قوسين توجد في المكان الصحيح لاحقا في الصفحة الثامنة).

المقالة 03: الباء

B

01. مفهوم الشك وعقده وثبته (قائمته)

036 من الضروري لأجل العلم الذي نطلبه أن نتأمل المسائل التي قد تثير الشك في المقام الأول. فبعضها هو الآراء المنحرفة التي وضعها الكثير، وبعضها الآخر هو الذي لم يُنظر فيه إلى الآن. فالآراء الصحيحة تتطلب الشك الأساسي، إذ إن ما يتلوها من الآراء هو حل الشكوك السابقة، والتي لن نستطيع حلها ما لم نعرف عُقدها. لكن الشك في الفكر، يبين هذه العقد في الأمر نفسه، إذ إن الشاك عادة ما نقارنه بالمقيد. فكلاهما لا يستطيع التقدم خطوة واحدة. لذلك فعلينا قبل ذلك أن نخضع كل المصاعب للاعتبار سواء انطلاقا من الأسس التي سبق أن ناقشناها إلى حد الآن، أو كذلك انطلاقا من امتناع التقدم في البحث من دون فحص الشكوك مسبقا. فحالنا من دون هذا الفحص
995ب تكون مثل حال المتجولين الذين لا يعلمون إلى أين هم ذاهبون. فهؤلاء لا يمكن أن يعلموا هل بلغوا إلى الهدف الذي قصدوا الوصول إليه أم لا. ولا شك أن الهدف ليس معلوما لهم. لكنه يكون معلوما لمن سبق له أن شك. ثم إن من يشك ينبغي ضرورة أن يكون قادرا على الحسم، فيكون مثل القاضي الذي سمع كلام الخصمين للحسم بين الأسس المتعارضة.

037 ويتصل الشك الأول بالموضوع الذي ناقشناه في المدخل[01]، أعني على التعيين، مسألة هل تأمل العلل موضوع علم واحد أم هو موضوع عدة علوم؟ وهل ما يعود إلى العلم هو تأمل مبادئ الجوهر أم هو تأمل المبادئ العامة للاستدلال كذلك، مثل هل يمكن أن نثبت وأن ننفي في آن نفس الشيء أم لا، وغيرها من نفس النوع؟ وإذا كان مدار العلم مقصورا على الجوهر فالسؤال يكون: هل الجواهر كلها تنتسب إلى علم واحد أم هي تنتسب إلى علوم كثيرة؟ وإذا كان الخيار الثاني، هل هذه العلوم ذات قرابة أم إن بعضها يعد حكمة والبعض الآخر لا يعد حكمة؟ كما أنه ينبغي أن نبحث في مسألة: هل نقصر الوجود على الجواهر المحسوسة أم هو يشمل غيرها بجانبها؟ وهل يوجد جنس

واحد أم أجناس كثيرة من الجواهر كما يحصل عند أولئك القائلين بالمُثل، الذين يضعون الرياضيات وسائط بين المثل والأشياء المحسوسة؟ وهكذا فهذه المسائل ينبغي أن نخضعها لتقديرنا. ثم هل إن العلم لا يتوجه إلا إلى الجواهر، أم هو يتوجه كذلك إلى الأعراض التي تعرض للجواهر في ذاتها. ثم ينبغي أن نسأل في علاقة بـ«الهوهو» والمختلف والمتماثل وغير المتماثل والمتحد والمتناقض والمتقدم والمتأخر وكل ما ماثل ذلك مما يعود إلى ما يخوض فيه الجدل بالاقتصار على أسس احتمال الحقيقة بديلا من العلم الذي يعود إليه البحث فيها ما هو؟ كما أنه في ما يخص الأعراض التي تعود إلى هذه الأشياء في ذاتها دون الاقتصار على مجرد ما عليه كل واحد منها في نفسه، بل كذلك هل إن كل واحد منها له مقابل ضديد واحد؟ ثم هل إن المبدأ والعنصر جنسان أم هما جزءان مقومان محايثان ينقسم إليهما كل شيء؟ وإذا كان المبدأ والعنصر جنسين، هل هما مبدأ وعنصر للأفراد المقولين في المقام الأول أم للأجناس الأولى والأعلى مثل الحيوان أو الإنسان مبدأ وأيهما أكثر وجودا حقيقيا إلى جانب الأفراد؟ وينبغي في الأغلب أن نطلب هل يوجد إلى جانب المادة علة أخرى ذات قيام ذاتي وهل ننشغل بذلك أم لا؟ وهل هذا القائم بذاته قابل للمفارقة أم لا؟ وهل هو واحد بمقتضى العدد أم كثير؟ وهل هو شيء ما يوجد إلى جانب. الأشياء العينية أم لا (وأسمي أشياء عينية 038
الأشياء التي تكون فيها المادة محددة بصفة محمولة عليها كموضوع)؟
996 أ أم هل إن ذلك هو كذلك في بعض الحالات، وليس كذلك في بعضها الآخر؟ وفي أي منها؟ ثم يطرح سؤال: هل المبادئ محددة بالعدد أم هي محددة بالنوع، ومثلها، سواء المبادئ التي في التصورات، أو التي في الموضوع الحامل لها؟ وهل المبادئ واحدة بالنسبة إلى الأمور الزائلة وإلى الأمور غير الزائلة أم هل هي مختلفة؟ وهل هي كلها غير زائلة أم إن الزائل منها هو مبادئ الزائل؟ ثم إن المسألة الأعسر والأكثر تعقيدا هي مسألة هل الواحد والموجود كما كان الفيثاغوريون والأفلاطونيون يعلمون أنهما ليسا صفتين محمولتين على أمر آخر ما، بل هما هوية الموجود؟ أم هل الأمر ليس كذلك، بل إنه يوجد موضوع ما مختلف هو الأساس الحامل كما في حالة الصداقة في نظرية

أنباذوقليس مثلا؟ أم هو كما عند غيره النار أو الماء أو الهواء؟ ثم يطرح السؤال: هل المبادئ كلية أم هي مثل الأشياء الفردية؟ وهل هي من مجال الممكن أم هي من مجال الحقيقة الواقعة؟ أم هل هي على نحو آخر مثل ما هي بالنسبة إلى الحركة؟ ثم إن هذه المسألة يمكن أن تكون سببا في الكثير من المصاعب. وعلينا إضافة إلى ذلك، أن نبحث في مسألة الأعداد والمستقيمات والأشكال والنقاط، هل هي جواهر أم لا؟ وإذا كانت جواهر هل هي مفارقة للمحسوس أم هي محايثة فيه؟

وفي كل هذه النقاط ليس اكتشاف الحقيقة وحده هو العسير، بل حتى التفكير التام والعميق في الشك فإنه ليس باليسير هو بدوره.

02. مناقشة الشكوك الخمسة الأولى

نبدأ في المقام الأول بالمسألة التي قدمناها أولا أعني مسألة: هل النظر في كل أجناس العلل ينتسب إلى علم واحد أم هو ينتسب إلى عدة علوم؟

حسنا. إذا كانت أجناس العلل غير متضادة فكيف يمكن أن تنتسب معرفتها إلى علم واحد؟ في خصوص ذلك يتبادر إلى الذهن أن الكثير من الأشياء الموجودة ليس فيها أنواع العلل كلها. فكيف يمكن أن يوجد مبدأ الحركة أو طبيعة الخير في ما لا يتحرك؟ فكل شيء قائم بذاته، وخير بطبعه، هو غاية إذا كان علة مثلما أن غيره يحصل من أجله. لكن الغاية هي ما لأجله يوجد عمل ما وكل عمل مرتبط بحركة. 039 وبالتالي فلا يمكن أن يوجد في اللامتحرك هذا المبدأ والخير في ذاته. كما أنه لم يقع إثبات أي شيء من ذلك في الرياضيات على أساس هذه العلة. ولا يوجد دليل واحد يعود إليها، فيثبت أن الأمر يكون بذلك أحسن أو أسوأ، بل بالأحرى لا أحد يفكر في هذا النوع من العلاقات حتى بمجرد الإشارة. وتلك هي علة احتقار بعض السوفسطائيين للرياضيات كأريستيبوس مثلا. فهم يقولون إنه يمكن في الفنون الأخرى، بل وحتى عند العمال مثل خادم الغرف أو الإسكافي أن يحتجوا بكون الشيء أفضل أو أسوأ. لكن الرياضيات لا تولي أي اعتبار للخير والشر في تأسيس أحكامها.

996 ب وإذا كانت العلل من ناحية ثانية تنتسب إلى عدة علوم وكان كل مبدأ ينتسب إلى علم مغاير فأي علم منها يمكن أن نعتبره العلم الذي نطلبه؟ أو من ينبغي من بين العلماء الحائزين على هذه العلوم أن نعدهم الأولى غالبا بأن نسترشد بهم بخصوص الموضوع الذي نطلبه؟ فقد توجد فعلا كل أنواع العلل في نفس الموضوع الواحد كالحال في العمارة مثلا. ففيها يكون الأصل حركة الفن والبناء ويكون المنزل هدفا والمادة ترابا وحجرا والصورة تصورا. والآن فبمقتضى ما سبق أن حسمنا فيه من المسألة أعلاه، مسألة أي العلوم يمكننا أن نصفها بالحكمة، أصبح بالوسع تحديد أساس كل واحد منها نسميه بمقتضاه حكمة. فبوصفه علما سيدا وقائدا تكون العلوم الأخرى بالنسبة إليه مثل العبيد الذين لا ينبغي أن يناقضوا سيدهم ولو مرة واحدة. فينبغي أن يكون علم الغاية والخير جديرا بهذا الاسم (إذ إن كل شيء هو من أجل الغاية). ولكن فمن حيث إن الحكمة بوصفها العلم الذي ينبغي أن يكون علم العلل الأولى، العلم الذي يحدد أسمى تحديد ما يقبل العلم، فإن علم الحكمة ينبغي أن يكون بالأحرى العلم الذي يسمى بهذا الاسم: علم الجوهر. فمن بين الكثير الذين يعلمون نفس الشيء بطرق مختلفة ننسب العلم بمعناه الأسمى إلى من يعلم الشيء بمقتضى وجوده بدلا ممن يعلمه بمقتضى عدمه، وننسبه بأسمى المعاني إلى من يعلم ما هو، وليس كم هو كبير، أو كيف صنع، أو ما يقدر على فعله أو على الانفعال به بمقتضى طبيعته. ثم إننا ننسب إلى أنفسنا كذلك بخصوص أي شيء آخر بالنسبة إلى ما يحقق الاستدلال علما عندما نستطيع الجواب عن سؤال «الماهية»، على سبيل المثال «ماهية تربيع الدائرة»؟ كاكتشاف المتناسب الأوسط أو ما يماثله في الأشياء 040
الأخرى. وفي خصوص النشآت والأعمال، وخاصة في كل تغير، تكون لنا صلة بعلمها إذا علمنا مبدأ حركتها. لكن ذلك يختلف عن الغاية وهو مقابل لها. وقد يبدو أن النظر في كل علة منفردة من هذه العلل المختلفة يعود إلى علوم مختلفة.

ويثار شك في علاقة بمبادئ البرهان، هل تنتسب إلى هذا العلم الواحد، أم هي تنتسب إلى علم آخر؟ وأفهم بمبادئ البرهان بالذات المسلمات العامة التي ننطلق منها في الاستدلال، مثل أنه ينبغي على

المرء ضرورة أن يثبت الشيء أو أن ينفيه، وأنه لا يمكن أن يوجد شيء ما وألا يوجد في نفس الوقت، إلى غير ذلك من المسلمات العامة التي من جنسها. كما يطرح السؤال: هل نفس هذا العلم الواحد مثل (علم) الجوهر أم هو علم آخر؟ وعندما لا يكون نفس العلم فأي العلمين ينبغي أن نعرفه بكونه العلم الذي نطلبه؟

فكونهما ينتسبان إلى علم واحد ذلك ما لا يستند التسليم به إلى أساس، إذ إلى أي حد تنتسب رؤية ما في هذا العلم الواحد مع رؤية الهندسة مثلا، أكثر من انتسابها إلى رؤية أي علم آخر بصورة عامة؟ والآن فعندما يكون أي شيء نختاره صالح الانتساب المتماثل إلى هذا
997 أ 01 العلم دون أن يكون مع ذلك أيضا منتسبا إلى كل العلوم معا، فإن معرفته ستكون أقل من معرفة أي من العلوم الأخرى، وأقل انتسابا كذلك إلى العلم الذي يعرف الجواهر. وينتسب إلى ذلك عامة سؤال: على أي نحو يقدم علم من العلوم تلك المعرفة؟ فما تدل عليه كل قضية من هذه القضايا هو كذلك ما نعرفه الآن. وعلى الأقل فأصحاب الفنون الأخرى يعدون ذلك معلوما. ولكن لو كان يوجد علم مبرهن لنفس الأمر، لكان يوجد جنس يؤسسه، ولكان بعضه تحديدات للجنس. وبعضه أوليات (إذ لا يوجد شيء، يعطينا برهانا على كل شيء). فكل دليل ينبغي أن ينطلق من شيء وأن يوصل إلى شيء. ولو صح ذلك لنتج من ثم أن كل ما يمكن البرهان عليه ينتسب إلى جنس معين. فكل العلوم البرهانية تستعمل الأوليات.

وإذا كان علم الجواهر مختلفا عن علم هذه الأوليات فأي الموضوعين هو إذن الأكثر دلالة وأولية بمقتضى طبيعته؟ فالأوليات
هي الأكثر كلية من كل المبادئ. وإذا لم يكن الفلاسفة الأولى بالبحث فيها، فمن غيرهم يمكن إذن أن يعود إليه البحث في ما هو حقيقي وغير حقيقي منها؟ 041

وبصورة عامة فهل الجواهر تنتسب كلها إلى علم واحد أم إلى عدة علوم؟

وإذا كانت من ثم منتسبة إلى عديد العلوم، فأيّ نوع من العلم ينبغي علينا اعتباره موضوعا للعلم الحالي؟

أما كونها كلها تنتسب إلى علم واحد فذلك لا يبدو محتمل التصديق، وإلا لكان يوجد علم واحد لكل الأعراض. فكل علم دون شك يتأمل الأعراض الذاتية، لموضوع معين منطلقا من أوليات كلية. * وينتج من ثم أن نفس العلم الواحد ينطلق من نفس المسلمات إلى نفس الجنس للنظر في أعراضه الذاتية. إذ إنه مثلما أن موضوع الاستدلال ينتسب إلى علم واحد، فكذلك تنتسب المسلمات التي ينطلق منها إلى علم واحد، سواء كان نفس العلم أو علما آخر. ومن ثم فعلى هذه العلوم نفسها أو علم آخر تابع لواحد منها أن تنظر في الأعراض كذلك[02]*.

ثم إنه يثار السؤال: هل البحث والنظر لا يتعرض إلا إلى الجواهر أم هو يتعلق بالأعراض كذلك؟ وأعني مثلا أنه إذا كان الجسم جوهرا وكان المستقيم والسطح هويتين كذلك فإن السؤال يثار: هل يعود إلى نفس العلم الواحد معرفتهما في نفس الوقت ومعرفة أعراض كل واحد من هذه الأجناس التي تعالجها الرياضيات علاجا استدلاليا، أم هل أنها تنتسب إلى علم آخر؟ ولو كانت تنتسب إلى نفس العلم لكان ينبغي دون شك كذلك أن يكون علم الجوهر علما استدلاليا. ويبدو مع ذلك أنه لا يوجد علم استدلالي للشيء المعيّن الفردي. لكن إذا كانت تنتسب إلى علم آخر فأي علم ينبغي أن يكون العلم الذي يكون عليه أن يدرس الأعراض في علاقتها بالجوهر؟ إن الجواب عن هذا السؤال عسير جدا.

ثم إن مسألة: هل علينا ألا ندعي إلا الجواهر الحسية وأنها موجودة، أم علينا كذلك أن ندعي وجود جواهر، أخرى غيرها؟ وهل علينا أن نسلم بوجود جنس واحد من الجواهر أم بوجود الكثير من أجناسها كما
يفعل أولئك الذين يسلمون بوجود المُثل والوسيط بينها وبين الجواهر 042
المحسوسة، والذي تعالجه العلوم الرياضية حسبما يقولون. فبأي معنى نعد المثل عللا وجواهر؟ وهذا أمر تكلمنا عليه في المقالة الأولى[03]. ففي المصاعب الكثيرة التي تؤدي إليها نظرية المثل، يطرأ الأمر الخاص التالي ـ وهو غير ثابت ـ أعني أن المرء يتسلم جواهر معينة إلى جانب الجواهر الحسية في العالم. لكنه يجعلها مماثلة للمدركات الحسية، مع فرق وحيد، هو كون المثل سرمدية والمحسوسات فانية.

ثم هم يتكلمون على إنسان في ذاته وفرس في ذاته وصحة في ذاتها ولا يضيفون شيئا إليها أكثر من عبارة «في ذاته» تماما كأولئك الذين يفترضون آلهة لكن بصورة إنسان. فأصحاب هذه الرؤية للآلهة لا يضعون شيئا آخر غير بشر سرمديين. وأصحاب هذه الرؤية للمثل لا يضعون في المثل شيئا آخر غير أشياء محسوسة سرمدية. ثم إذا أراد الواحد أن يضع إلى جانب المثل والأشياء المحسوسة وسيطا، فإنه سيقع في الكثير من المصاعب. فمن البيّن أنه ينبغي على نفس النحو أن توجد مستقيمات رياضية إلى جانب المستقيمات المثالية والمستقيمات المحسوسة وبنفس الطريقة في كل جنس. والآن لما كان علم الهيئة أحد هذه العلوم فإنه ينبغي أن توجد سماء إلى جانب السماء المحسوسة وشمس وقمر وكذلك بالنسبة إلى الأجرام السماوية الأخرى. فكيف يمكن للواحد أن يصدق مثل هذه النتائج؟ فبما هي ساكنة لا يمكن بوجاهة أن نسلم بوجودها. لكن كمتحركة لا يمكن ألا نراها مستحيلة تماما. ونفس الأمر يصح بخصوص الموضوعات التي ينشغل بها علم المناظر وعلم الأناغيم الرياضيان. كما أن علم المناظر وعلم الأناغيم بالذات لا يمكن ولنفس الأسس أن يوجدا إلى جانب الأشياء المحسوسة. فإذا وجد بين المثل والإدراكات الحسية[04] ما يقبل الإدراك الحسي، فإنه من البيّن أنه ينبغي كذلك أن توجد حيوانات وسطى بين المثالي والزائل. فسنقع حينئذ في حيرة من أمرنا إذا سلّمنا بمثل هذه الأنواع من الأشياء الموجودة، وأنه علينا أن نطلب هذه العلوم. ذلك أنه ينبغي ألا تتميز الهندسة عن ممارسة قيس الأرض إلا بكون الثانية قابلة للإدراك الحسي والأولى يكون موضوعها ما ليس 043 قابلا للإدراك الحسي. وكان ينبغي حينئذ دون شك أن نضع إلى جانب فن الطب علما يكون بين فن الطب في ذاته وفن الطب المحسوس، وعلى نفس النحو بالنسبة إلى كل علم آخر. فكيف يكون ذلك ممكنا إذا كان ينبغي كذلك أن يوجد دون شك من هو سليم في ذاته إلى جانب السليم الحسي. ثم إنه ليس من الحقيقة أبدا أن يكون موضوع فن البناء الأعظام الحسية والزائلة وإلا لكان فن البناء يزول مع سقوط هذه الأعظام. ودون ذلك أيضا أن يكون الأمر في علم الهيئة متعلقا بالأعظام المحسوسة، أو بهذه السماء المدركة حسيا. ذلك أنه لا

المستقيمات المدركة حسيا هي من النوع الذي تضعها عليه الهندسة (إذ لا شيء من المدرك حسيا هو على هذا النحو مستقيم أو مستدير، فالدائرة المحسوسة لا تتماسُّ مع المستقيم في نقطة واحدة، بل هي تتماس معه على النحو الذي يستعمله بروتاغوراس في دحضه للمهندس)، ولا الحركات ولا التحولات في السماء تشبه ما يتكلم عليه علم الهيئة، ولا الأفلاك تشبه النقاط بجوهرها. ويوجد البعض ممن يضعون بالفعل هذا الوسيط المزعوم أيضا بين المُثل والأشياء المحسوسة. لكنهم لا يعدونه قائم الذات ومفارقا للأشياء المحسوسة، بل يعتبرونه محايثا فيها. وما في عرض ذلك كله من الاستحالات التي يقع فيها أصحاب هذا الرأي، قد يتطلب شرحا طويلا. ومع ذلك فالتأمل التالي كاف بعد. فمن ناحية أولى لا يمكن أن نسلم دون أساس، بأنّ رؤية المحايثة تقتصر على هذه الحالة، بل من البين أنه كان يمكن كذلك أن تكون المثل محايثة في الأشياء الحسية. فالعلاقة هي نفسها في الحالتين كلتيهما. ثم كان ينبغي ضرورة أن يوجد جسمان في نفس المكان. وهذا الوسط المسلم به بين المُثل والمحسوس ما كان يمكن أن يكون ساكنا بوصفه محايثا في الأشياء الحسية المتحركة. وبصورة عامة، فمن أين يستمد المرء أن هذا الوسط يوجد فعلا لكنه محايث في الأشياء المحسوسة؟ فالمرء سيقع بالفعل في نفس التناقضات التي من جنس ما أشرنا إليه حيننا هذا. فكان ينبغي كذلك أن توجد سماء إلى جانب السماء المحسوسة لكنها ليست مفارقة لها بل هي في نفس المحل، وهو أمر أكثر امتناعا.

03. مناقشة الشكين السادس والسابع

ويعسر في هذه النقاط كذلك أن نحدد أي مسلمة تطابق الحقيقة. 044
ويصح نفس الأمر أيضا بخصوص المبادئ، وهل علينا بالذات أن نعد الأجناس مبادئ وعناصر، أم هي بالأحرى أجزاء القيام الأولى التي يتقوم بها كل شيء مفرد كما بالنسبة إلى عنصر الصوت ومبدئه مثلا. فما يصح عليه مما هو أجزاء مقومة أولى للصوت مؤلفة وليس الكلي أي ليس الصوت. وكذلك نسمي عناصر الأشكال الهندسية ما تكون أدلته موجودة في أدلة هذه الأشكال[05]، إما كلها أو أغلبها. ثم من بين الأجسام نسمي تلك التي تتسلم كثرة من العناصر تسميتنا للتي تضع

عنصرا واحدا ومبدأ واحدا تتألف منه الأجسام وتتقوم. فعلى سبيل المثال يعرف انباذوقليس النار والماء والبقية كعناصر لأن الأشياء تتكون منها بوصفها أجزاء مقومة محايثة وليس لكونها وكأنها أجناس 998ب الأشياء. ثم إن نفس الأمر يوجد عندما يريد أحد ما معرفة الجوهر في أشياء أخرى على سبيل المثال في الباتا* وعندما يعلم من أي أجزاء مقومة تتقوم، وكيف هي مؤلفة ثم يعلم طبيعتها.

وبمقتضى هذه الأسس كذلك كان ينبغي ألا تكون الأجناس مبادئ للأشياء الموجودة. ومن حيث إننا نعلم كل شيء بتوسط الحدود التصورية، ونعلم أن مبادئ الحدود التصورية هي الأجناس، فإنه ينبغي ضرورة أن تكون الأجناس كذلك مبادئ لما يتحدد بالتصورات. وإذا لم يكن تحصيل معرفة الشيء شيئا آخر غير تحصيل الصور النوعية التي تسمى بمقتضاها، فإن الأجناس هي دون شك صور الأنواع. كما يبدو أن البعض ممن يضعون عناصر الشيء الواحد والوجود أو الكبير والصغير، فينبغي فهم ذلك بدلالة الأجناس.

لكن ذلك قلما يكون ممكنا على النحوين اللذين يضعان المبادئ. 045 فتصور الجوهر ليس هو إلا واحدا. لكن تحديد التصورات بالأجناس كان ينبغي دون شك أن يكون من المختلف الذي يحصل من الأجزاء المقومة. ثم إنه إذا كانت الأجناس بإطلاق مبادئ، ألا ينبغي أن نعتبر الأجناس الأعلى مبادئ، أو على الأقل تلك التي تقال على الأفراد؟ فحتى هنا يثار شك.

فإذا كان الكلي دائما أكثر مبدئية[06] فبين من ثم أن الأجناس الأعلى ينبغي أن تعتبر مبادئ. فهي تقال على كل الأشياء. ومن ثم فستوجد مباشرة عدة مبادئ للموجود بقدر ما يوجد من أجناس أولى. والموجود والواحد سيكونان مبدأين وجوهرين. فهما يقالان بإطلاق على كل موجود. ولا يمكن أن يكون الواحد أو الموجود جنسين لكل الأشياء الموجودة. فالفروق النوعية لكل جنس كان ينبغي ضرورة أن تكون موجودة. وكل منها يكون واحدا. ولكن لا يمكن أن تقال أنواع أحد الأجناس، ولا الجنس بصرف النظر عن أنواعه وعن الفروق النوعية المنتسبة إليها، وما يترتب عليها من امتناع، أن يكون الفرق النوعي

موجودا، أو واحدا، ما كان الواحد والموجود جنسين. لكن إذا لم يكن الواحد والموجود جنسين فلا يمكنهما كذلك أن يكونا مبدأين، وما كان ينبغي أن تكون الأجناس مبادئ بحق. ومن المفروض بحسب هذه المسلمة أن يكون الوسيط بين أعلى الأجناس وبين الأفراد متصورا مع الفروق النوعية جنسا، نزولا إلى الأفراد. لكن ذلك يصح عند البعض، ولا يصح عند البعض الآخر. ثم إنه من المفروض كذلك أن تكون الفروق النوعية مبادئ بالمعنى الأسمى للمبادئ، مثل الأجناس. لكن لو كانت هذه مبادئ كذلك لكانت المبادئ فعلا لا
999أ 01 متناهية الكثرة مباشرة على الأقل عندما نعتبر الجنس الأول مبدأ.

لكن الواحد من ناحية ثانية أكثر انتسابا إلى نوع المبادئ. فالواحد لا يقبل القسمة. وكل ما لا يقبل القسمة يكون كذلك إما بالكم أو بالنوع. وضمن هذين النوعين يكون ما لا يقبل القسمة بالنوع أسبق. والأجناس تقبل القسمة بالتعيين إلى أنواع. وبالتالي فإن ما يقال عن الأفراد في الأخير أكثر وحدة من سواه. فـ«الإنسان» ليس جنس الفرد 046
الإنساني[07]. ثم إنه لا يمكن أن يوجد في الأشياء التي فيها متقدم ومتأخر كلي حول هذه الأفراد يكون شيئا خارجها أو بجانبها. فمثلا إذا كان أول الأعداد هو الثنائية، فإنه لا يمكن أن يوجد عدد غير نوع الأعداد. كما أنه لا يوجد شكل إلى جانب أنواع الشكل. ولكن إذا كانت لا توجد أجناس إلى جانب الأنواع، فدون ذلك وجودها إلى جانب الأشياء الأخرى. فلهذه العلة مباشرة تبدو الأجناس في الأغلب موجودة. لكن الأفراد ليس فيها متقدم ومتأخر. وحيثما يوجد أفضل وأسوأ، يكون الأفضل دائما متقدما على الأسوأ. وبذلك فلن توجد أجناس لهذه الأشياء.

ويبدو من ثم بالأحرى أن ما يقال عن الأفراد مبدأ أكثر من الأجناس. لكن كيف علينا أن نسلم بأنّ المحمولات على هذه الأفراد مبادئ؟ إن قول ذلك ليس بالأمر اليسير. فالمبدأ والعلة ينبغي أن يكونا خارج الأشياء التي هي مبدؤها وعلتها أو أن يكون بوسعها أن توجد مفارقة لها. وكون شيء ما يوجد إلى جانب الأشياء الفردية لا يوجد أي أساس آخر يمكن أن يجعلنا نسلم به مع ذلك كالقول، لأنها كلية وتقال عن كل شيء. أما إذا كان ذلك هو أساس التسليم، فإنه بوسعنا أن نعتبر الأكثر كلية أكثر مبدئية، فتكون الأجناس الأولى مبادئ كذلك.

04. مناقشة الشكوك الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر

وفي المقام الأول ترتبط بهذا، المسألة الأعسر والأكثر حاجة إلى الشرح، المسألة التي لم تغادرها عملية التفسير إلى الآن. فإذا كانت الأشياء الفردية لا يوجد شيء معها، وكانت لا متناهية، فكيف يمكن إذن أن نصل إلى معرفتها؟ فلا يمكن أن نعلم شيئا إلا إذا وجد واحد وكان هو نفسه، وإلا إذا وجد كلي. ولكن إذا كان ذلك ضروريا وكان ينبغي أن يوجد معه كذلك شيء إلى جانب الأشياء الفردية، فإنه ينبغي ضرورة أن توجد الأجناس إلى جانب الأشياء الفردية[08] وأن تكون هذه 047 فعلا الأجناس القريبة أو الأجناس العالية. وهذا أمر ممتنع، وقد فسرناه حيننا هذا. ثم إنه إذا كان ينبغي بإطلاق أن يوجد إلى جانب الأشياء العينية التي تتحدد مادتها بمحمول لشيء فسيثار سؤال في هذه الحالة: هل ينبغي أن يوجد شيء ما إلى جانب كل شيء، أم إنه يوجد إلى جانب 999 ب 01 البعض دون البعض، أم إلى لا شيء له ما يوجد معه بجانبه؟ والآن فلو سلمنا أنّه لا يوجد شيء إلى جانب الأشياء الفردية، لكان لا شيء قابلا للعلم، بل لكان كل شيء مقصورا إدراكه على الإدراك الحسي، ولما وجد شيء قابل للمعرفة، ولكان علينا حينها أن نعتبر الإدراك الحسي مثلا علما. وإذا كان لا يوجد شيء سرمدي أو غير متحرك كان المحسوس كله فانيا ومتحركا. فإذا لم يوجد شيء سرمدي، فلا شيء يكون ممكنا، ولن توجد الصيرورة. ومن ثم فلا بد ـ ضرورة ـ أن يوجد شيء يصير، وما منه يصدر ليصير، وأن يكون هذا المصدر غير «مولود» ما دام لا يوجد دون شك تسلسل لا متناهٍ، ولا شيء يوجد من شيء غير موجود. وحيثما توجد صيرورة وحركة فينبغي أن يوجد حد. فأولا لا توجد حركة لامتناهية، بل كل حركة لها غاية. ولا يمكن ثانيا أن يصير ما لا يمكنه أن يكون قد صار. لكن كل ما صار ينبغي أن يوجد بمجرد أن يكون قد صار. وإذا كانت المادة موجودة لمجرد كونها لم «تولد»، فإن أساس التسليم بوجود الجوهر الذي تصير إليه المادة، أكبر. فلو لم تكن هذه وتلك مما ينبغي وجوده، لما وجد شيء عامة. ولما كان ذلك مستحيلا فينبغي ضرورة أن توجد الصورة والصورة النوعية إلى جانب الموجودات العينية. وتنشأ مع هذه مرة أخرى المسألة العسيرة بالنسبة إلى معرفة أي الأشياء العينية ينبغي لنا أن نضع

إلى جانبها شيئا، وأيها لا ينبغي لنا ذلك؟ فلا ينبغي لنا مع ذلك أن نضع بيتا إلى جانب البيوت الفردية. ولكن هل ينبغي أن نضع شيئا إلى جانب كل فرد شيئا، بالنسبة إلى كل البشر مثلا، مع كون جوهرهم واحدا؟ ليس ذلك بالأمر السليم. فما جوهره واحد هو بدوره واحد. أم هل هي بالأحرى كثيرة ومختلفة؟ لكن التسليم بذلك ضعيف الأساس. ومن ثم، فعلى أي نحو ستكون المادة بالنسبة إلى كل فرد، وكيف يحتوي العيني عليهما معا في ذاته؟

ثم إنه يمكننا أن نطرح السؤال التالي بخصوص المبادئ. لو كانت المبادئ واحدة من حيث الطبيعة، لما وجد شيء يكون واحدا بالعدد، 048 ولما وجد الواحد ولا الموجود ذاته كذلك. وكيف يمكن أن يوجد علم إذا لم توجد وحدة لكل الأفراد؟ ومن ناحية ثانية، إذا كانت الأفراد واحدة بالعدد، وكان كل مبدأ واحدا بالعدد، وليس كما في حالة الأشياء المحسوسة واحدا مختلفا لكل شيء مختلف (كما بالنسبة إلى المقاطع اللفظية مثلا التي هي واحدة بالنوع فكذلك المبادئ واحدة بالنوع، لكنها مختلفة بالعدد) ولو كانت مبادئ الأشياء الموجودة ليست على هذا النحو، بل كان المبدأ لكل واحد منها واحدا بالعدد، لكان ينبغي ألا يوجد شيء آخر غير العناصر (بالذات واحدة بالعدد. والعيني يعني 1000 أ 01 تماما نفس الشيء، إذ إننا نسمي عينا دون شك نفس ما هو واحد بالعدد. لكن الكلي هو ما يقال عن الكل) تماما كما[09] أنه لو كانت عناصر الصوت واحدة بالعدد لكانت حينها كثرة الحروف مثل كثرة العناصر، ولما كانت حقا وحدتين أو كثيرا من الوحدات.

ومن أعسر مسائل فلاسفة الحاضر، وهي كذلك من مسائل الفلاسفة المتقدمين مسألة: هل مبادئ الزائل والسرمدي هي نفس المبادئ الواحدة، أم هي مختلفة؟

فإذا كان لهما كليهما نفس المبادئ، فكيف يقع أن تكون إحداهما زائلة والثانية سرمدية، وما علة ذلك؟ لكن شاعرا مثل هيزيود وكل علماء الهيئة الآخرين اقتصروا على التفكير في ما يبدو لهم قابلا للتصديق. لكنهم لم يولوا للبشر أدنى اعتبار. ولأنهم يعتبرون الآلهة مبادئ، وجعلوا كل شيء يصدر عن الآلهة فإنهم يعلنون من يصير مائتا

هو من لم يذق النكتار والأمبروزيا. وبين كذلك أن هذه الكلمات كانت مفهومة لديهم. لكن ما قالوه هم أنفسهم عن هذه العلل يتجاوز قدرتنا على التصور. فإذا كانوا قد ذاقوا النكتار والأمبروزيا من أجل اللذة فإنهما ليستا عندهم علة الوجود. فلو كانوا يذوقونهما من أجل الوجود، فكيف يمكن أن يكونوا سرمديين إذن؟ فهم بذلك يكونون بحاجة إلى الغذاء؟ إلا أنه لا وجاهة لأخذ الحكمة الصوفية مأخذ الجد. أما أولئك الذين يقدمون أدلة على نظرياتهم، فعلينا أن نسألهم، وأن نفحص
049 مسألة: كيف يمكن أن يحصل أن تكون الأشياء رغم أنها تصدر عن نفس المبادئ، بعضها سرمدي بالطبع وبعضها الآخر فانٍ؟ ولما كان لا يوجد أي علة لذلك ولا يمكن تأسيس القول: إن الأمر علىٰ هذه الصفة، فبين أنه لا يمكن أن يكون للأمرين كليهما نفس المبادئ والعلل. فحتى أنباذوقليس الذي يمكننا أن نثق بأغلب ما يترتب على موقفه، فإنه قد وقع في نفس الخطأ. فقد وضع بالفعل مبدأ علة للفناء هو مبدأ الخصام. لكننا نستطيع أن نرى أن هذا المبدأ هو كذلك خير، إذ هو ينتج كل شيء باستثناء الواحد. فكل ما عداه يصدر عن الخصام باستثناء الله. ألم يقل أنباذوقليس[10] حقا:

فقد أينع صادرا عنه كل ما هو كائن وكل ما كان وكل ما سيكون
فالأشجار تينع منه والرجال والنساء والحيوانات والغابات
والطيور والأسماك المغتذية بالماء، ولكن لا تصدر عنه الآلهة
التي لا تتغير أبدا.

1000 ب 01 وبصرف النظر عن ذلك فإن فيها إنارة لنا. فلو لم يكن الخصام في الأشياء لكان كل شيء واحدا كما يقول. ولما كانت الأشياء متداخلة فالخصام يقوم في الحد الأبعد منها. فيترتب على ذلك كذلك بالنسبة إليه أن الإله الأكثر تنعما، أقل تدخلا من كل ما عداه. ولما كان لا يعلم كل العناصر، فليس له صراع في ذاته، ولا يعلم إلا المثيل بالمثيل.

قال فبالتراب نحفظ التراب وبالماء الماء
والأثير الإلهي بالأثير والنار تفسد النار
الخصام بالخصام المخيف ووصل الحب بالحب[11].

وبين مع ذلك أن ما ابتعدنا عنه في بحثنا كثير. وهو قد أخطأ في ما يترتب على رأيه بأن الخصام ينبغي أن يكون صالحا علة للكون

صلاحه علة للفساد. ودون ذلك صلاح الصداقة لأن يكون علة للوجود فحسب، إذ إن الخصام خلال رده الأشياء إلى الوحدة يلغي وجود البقية. وفي نفس الوقت هو لا يقدم علة للتغير نفسه، ولو لمرة واحدة، عدا كون ذلك هو سلوكه الطبيعي:

* لكن الخصام الغالب كان قد نما في الأعضاء
وصعد إلى السيادة عندما اكتمل الزمان في النهاية
فوجدت قوة القسم المسيطر التي حددت كلا المتغيرين*[12].

فبافتراض أن التغيرات ينبغي ضرورة أن تحصل لا يقدم علة للتغير. إلا أنه إلى حد الآن بقي متناسقا، إذ هو لم يعتبر قسما من الأشياء الموجودة زائلة والجزء الآخر بالعكس سرمديا، بل هو اعتبر كل شيء زائلا باستثناء العناصر. لكن المسألة: المشروحة الآن تتعلق بمسألة لماذا إذن البعض زائل، والبعض الآخر غير زائل إذا كان كل شيء يصدر عن نفس المبادئ.

وهذا كاف في كلامنا على المبادئ، وكيف لا يمكن أن تكون نفس المبادئ للسرمدي والفاني كليهما. لكن إذا كانت الأشياء الفانية لها مبادئ أخرى فستنتج صعوبة أخرى تتمثل في: هل هذه المبادئ ينبغي كذلك أن تكون سرمدية أم زائلة؟ فإذا كانت زائلة فسيتراءى مرة أخرى ضرورة أنها ينبغي أن تكون صادرة عن شيء ما (إذ كل شيء يعود بتوسط الفساد إلى ما صدر عنه). فينتج من ثم أن هذه المبادئ لها مبادئ سابقة عليها (وهو أمر غير ممكن). ولعله توجد هنا نهاية، أو لعل الأمر يسترسل دون غاية. ثم كيف يمكن إذن أن يوجد الزائل إذا ألغيت المبادئ؟ أما إذا كانت المبادئ سرمدية، فلماذا إذن يصدر عن هذه المبادئ السرمدية مبادئ زائلة من هذه المبادئ الأخرى التي هي سرمدية؟ ولا يبدو ذلك قابلا للتصديق، بل هو إما مستحيل أو بحاجة إلى شرح طويل. ثم لا أحد فكر حتى مجرد التفكير في افتراض مبادئ مختلفة، بل هم يضعون نفس المبادئ لكل شيء ولا يعالجون إلا المسألة الأولى المطروحة للبحث، لكأن هذه المسألة الثانية مسألة قليلة الأهمية.

وقبل كل شيء فالمسألة العسيرة والضرورية لمعرفة الحقيقة هي مسألة الجواب عن سؤال: هل الموجود والواحد جوهران للأشياء

الموجودة وليس كلاهما مجرد محمولين على غيرهما الذي يكون جوهرا مختلفا عنهما، فيكون أولهما موجودا والثاني واحدا؟ أم إنه علينا بالأحرى أن نسأل ما الموجود وما الواحد إذن؟ والقصد هو هل 051 يوجد جوهر آخر هو الموضوع الحامل لهما؟ وبالفعل فالبعض يرى أن هذا الموضوع بمقتضى جوهره يتعلق بهما على هذا النحو. وبالذات فأفلاطون والفيثاغوريون يفسرون ذلك بالقول إن الموجود والواحد ليسا محمولين على جوهر مختلف عنهما، بل إن كونهما ما هما هو عين جوهرهما وأن جوهرهما، يتمثل في كون الموجود موجودا والواحد واحدا[13]. والرأي الآخر هو رأي الفيزيائيين. فأنباذوقليس مثلا يقول برد الواحد إلى شيء معروف أكثر منه. وقد شرح ما الواحد بشرح الصداقة لهذا الغرض. فهي عنده علة الوحدة في كل شيء. ويعتبر غيره أنّ النار، ويرى آخرون أنّ الهواء هما هذا الواحد وهذا الموجود اللذان صدر عنهما الموجود وصار. وعلى نفس النحو يعلن كذلك أولئك الذين يضعون عددا أكبر من العناصر. فهم أيضا يحددون الواحد والموجود معتبرين إياهما متعددين بقدر ما يضعون من المبادئ.

وإذا لم نعتبر الواحد والموجود جوهرين، فإنه ينتج كذلك أنه لن يوجد شيء من الكليات الأخرى، إذ إن هذين هما أكثر الأشياء كلية من كل ما عداهما. لكن إذا لم يوجد الواحد ذاته، والموجود ذاته، فإن وجود شيء صادر عمَّا عداهما يكون إلى جانب الأفراد دون ذلك قابلية للوجود. وإذا كان الواحد ليس جوهرا مفارقا للأشياء الموجودة، فبين أن العدد مثله لن يكون كذلك جوهرا مفارقا للأشياء الموجودة. فالواحد يتقوم بالوحدات. والوحدة واحدة بمتقضى هويتها.

أما إذا وجد الواحد في ذاته والموجود في ذاته، فينبغي ضرورة أن يكون الواحد والموجود جوهرهما، إذ ليس لهما موضوع حامل لهما يقالان عليه[14]، بل هما ذلك الموضوع نفسه. والآن إذا كان ينبغي أن يوجد موجود في ذاته، وواحد في ذاته، فستنتج صعوبة كبيرة في المسألة القائلة: كيف يمكن إذن أن يوجد شيء غير الواحد، وأعني كيف يمكن أن يوجد أكثر من الواحد؟ فما يختلف عن الموجود ليس موجودا. وبالتالي فسنقع وجوبا في نظرية بارمينيدس القائلة إن الأشياء 052
1001 ب 01 كلها شيء واحد، وإن هذا الواحد هو بالذات الموجود. لكن الفرضيتين

كلتيهما تؤديان إلى نفس الصعوبة المتماثلة. فسواء اعتبرنا الواحد جوهرا أو لا، فإنه يمتنع أن يكون العدد جوهرا. فإذا لم نعتبر الواحد جوهرا كانت أسس هذه النتيجة هي ما سبق شرحه بعد. ولكن إذا اعتبرناه جوهرا حصلت هنا نفس الصعوبة كما في حالة الموجود. وإذن فما مصدر القول إنه يوجد إلى جانب الواحد في ذاته واحد آخر؟ فمن المفروض ألا يوجد حقا واحد، في حين يكون كل الموجود مع ذلك إما واحدا أو متعددا. لكن المتعدد يتقوم من الوحدات. ثم إنه إذا كان الواحد في ذاته لا يقبل القسمة فمن المفروض ألا يكون شيئا بمقتضى دعوى زينون الإيلي عامة. فما لا تجعله إضافته إلى الشيء أكبر واستثناؤه منه أصغر، فذلك قطعا كما يزعم زينون ليس شيئا موجودا، إذ من البين أن الوجود عظم ما. وإذا كان العظم جسميا فإنه يعظم في كل علاقة مع الأعظام الأخرى بما يضاف إليها بنحو ما أوله، أو لا يعظم بنحو ما ثان، مثل السطح والمستقيم. لكن النقطة والوحدة لا تفعل ذلك بأي نحو من النحوين. فزينون ببساطة يتفلسف بصورة غير علمية. وقد يوجد شيء غير قابل للقسمة وهو مع ذلك ـ حقا ـ على نحو يجعله كذلك يكون ضد أساسه (فلن ينتج تعظيما، بل تكثيرا). لكن المسألة التي تبقى هي كيف يمكن إذن أن يصدر عظم عن مثل هذا الواحد أو مثل هذا التكثير؟ ذلك أن الأمر هنا هو مثل الحالة التي نعتبر فيها المستقيم يتقوم من النقاط. ولكن إذا افترضنا كما يفعل البعض، إذ يرون العدد متقوما من الواحد في ذاته ومن شيء آخر ليس واحدا فينبغي هنا أن يحسن وضع السؤال: لماذا وكيف يصدر ما ينبغي أن يكون تارة عددا وطورا عظما ليس بواحد أو اللاامماثل دائما نفس الجوهر؟ فنحن لا نرى كيف يصدر عن الواحد وعن هذا الجوهر، ولا كيف ينبغي أن تصدر الأعظام عن الأعداد ولا عن هذا الجوهر.

05. الشك الرابع عشر: مناقشة منزلة العدد الوجودية

وتتصل بهذا في المقام الأول مسألة: هل الأعداد والأجسام والسطوح والنقاط جواهر أم هي ليست بجواهر؟

053 فإذا لم تكن جواهر فقدنا تماما ما ينبغي أن يكون الموجود وجوهر الأشياء. فالانفعالات والحركات والإضافي والأوضاع المختلفة

وعلاقة التصورات تبدو كلها مع ذلك ليست واصفة لجوهر شيء ما. وستكون جميعا مقولة على شيء آخر موضوع حامل لها، ولا أحد منها يكون شيئا محددا. لكننا نجد عند أولئك الذين يعرفون الماء والتراب 1002 أ والنار والهواء فيعتبرونها في الأغلب جواهر يتقوم الجسم بتوليفها. لكنهم يعتبرون الحار والبارد والأحوال الشبيهة ليست جواهر، بل الجسم دون سواه هو الشيء الموجود وحده، وهو الجوهر عندهم. لكن الجسم هو بدوره دون السطح جوهرية، والسطح دون المستقيم الذي هو دون الوحدة، والنقطة جوهرية. فالجسم يتحدد بهذه وهي قابلة لأن توجد دون الجسم. لكن الجسم لا يمكن أن يوجد بدونها. لذلك فإن أكثرية الفلاسفة وأقدمهم يعتبرون الجسم هو الجوهر والموجود، ويعتبرون البقية أحوالا للجسم بحيث إنهم يعتبرون مبادئ الجسم، مبادئ كل شيء. لكن المتأخرين الذين يعدون أكثر حكمة يعتبرون الأعداد مبادئ. وهكذا فكما قيل إذا لم يكن ذلك جوهرا فإنه لاشيء بجوهر عامة ولا شيء بموجود لأنه لا يمكننا حقا أن نعرف أعراضها فنعتبرها موجودات.

ولكن من جهة ثانية عندما نقبل بالرأي القائل إن المستقيمات والنقاط جواهر أكثر من الأجسام، ولا نرى إلى أي أجسام تعود هذه المستقيمات والنقاط (إذ هي غير ممكنة في ما يقبل الإدراك الحسي)، فإنه لن يوجد جوهر حقا وبصورة عامة. فيتضح من ثم، أن هذه المستقيمات والنقاط ليست إلا أجزاء الجسم حسب العرض أو العمق أو الطول. وفضلا عن ذلك يوجد في الجسم بنفس المعنى كل ما نريد من الأشكال، أو لا شكل إطلاقا. كما أنه إذا لم يكن تمثال النرد، أعني بوصفه محدودا بصورة محددة. كما لن يوجد سطح فيه إذا هرماس موجودا في الحجر، فإن مربع النرد لا يوجد فيه نصف مربع لم يكن قد وجد فيه سطح، ولما كان يوجد فيه ما يحده إلى النصف. ونفس الأمر يصح كذلك على المستقيم وعلى النقطة وعلى الوحدة. ولكن في المقابل إذا كان الجسم جوهرا بإطلاق، وكان هذا الشيء مرة أخرى أكثر من الأجسام، ولم تكن هذه جواهر، فإننا نكون قد فقدنا ما ينبغي 054 أن يكون الموجود والجوهر المقصودين في الأشياء. وبالإضافة إلى ما شرحناه من تناقضات، توجد تناقضات أخرى في علاقة بالكون

والفساد، إذ يبدو بالذات أن الجوهر لم يوجد أبدا إذا لم يكن قد وجد بعد عدم سابق، أو إذا لم يكن قد عدم بعد وجود سابق، وذلك لتداول الكون والفساد عليه. لكن النقاط والمستقيمات والسطوح لا يمكنها أن تصير ولا أن تفسد رغم أنها توجد تارة ولا توجد طورا. فإذا تلامس 1002 ب جسمان أو إذا انفصلا فإنهما يكونان عند التلامس جسما واحدا، وعند الانفصال جسمين. فالواحد لم يبق موجودا، بل يزول بالتلامس، ويوجد بالانفصال ما كان غير موجود قبله. لكن لا توجد صيرورة في ذلك، إذ إن النقطة التي لا تقبل القسمة لا يمكنها فعلا أن تنقسم على اثنين. وعندما يوجد كون وفساد فمن أين يكونان قد صارا إذن؟[15] وكذلك يجري الأمر مع الآن» في الزمان فهو أيضا دون ذلك قبولا للكون والفساد. ويبدو غيرا مع ذلك دائما بحيث إنه هو أيضا ليس جوهرا. وبين أن الأمر نفسه يحصل كذلك مع النقاط والمستقيمات والسطوح. فهي كلها حدود أو أجزاء على نفس النحو.

06. مناقشة الشكوك الثلاثة الأخيرة: 15 و13 و12

ويمكننا بصورة عامة أن نلقي السؤال التالي: ما ضرورة أن نطلب شيئا آخر كالمُثل نضعه إلى جانب المحسوس والوسط بينه وبينها مَثلا؟ فإذا كان ذلك يحصل لأن الأشياء الرياضية مختلفة عن المحسوسات في نقاط أخرى، لكنها ليست مختلفة عنها في وجود الكثير من المنتسب منها إلى نفس النوع، ومن ثم لا يمكن تحديد مبادئها بالعدد (كالحال كذلك في مبادئ الحروف المحسوسة التي لا تتحدد بالعدد، بل بالنوع، اضطررنا إلى الكلام مثلا على مبادئ هذا المقطع الصوتي الفردي المعين، أو هذا الصوت الفردي المحدد، إذ عندها تصبح المبادئ محددة بالعدد وكذلك الأمر في الوسط). ثم إن 055
في هذا الأخير كثيرا مما لا يعد من المماثل بالنوع، بحيث إنه إذا لم يوجد إلى جانب الأشياء المحسوسة والرياضية شيء آخر كما يضع الكثير المُثل مثلا، لن توجد جواهر بالعدد، بل لن توجد إلا[16] بعض الجواهر بالنوع ولن تكون مبادئ الأشياء الموجودة محددة بدقة إلا بالنوع[17]. وهكذا فمن البين أنه إذا كانت هذه الأسس محتمة فإن المثل تكون قد وضعت من أجل ذاتها. كما أن القائلين بالمثل إذا لم يطوروا أدلتهم جيدا فإن ذلك هو عين ما يريدون، وعليهم أن يعلنوا أن كل

مثال جوهر وليس مجرد عرض. لكن فلنفرض الآن أن المثل موجودة وأن كل مبدأ واحد بالعدد وليس بالنوع فحسب، فإنه سينتج من ثم التناقضات التي سبق أن عرضناها.

وفي علاقة قريبة من هذا، توجد مسألة أخرى: هل العناصر توجد على وجه الإمكان، أم هي على نحو آخر من الوجود؟ فإذا كانت توجد على أي نحو آخر فسيكون شيء آخر سابقا على المبادئ. فالإمكان متقدم على ذلك النوع من العلل. والممكن لا يحتاج ضرورة إلى أن يكون سلوك كل شيء على ذلك النحو. أما إذا كانت العناصر لا توجد إلا على سبيل الإمكان فإنه سيكون بالإمكان ألا يوجد شيء من الموجود. فكون الشيء ممكن الوجود هو كونه ما ليس بعد موجودا، وقد يكون مما ليس بموجود. لكن لا يمكن أن يوجد شيء مما ليس بممكن.

وإضافة إلى هذه المسائل العويصة حول المبادئ ينبغي كذلك أن نعالج المسألة التالية أعني: هل المبادئ كلية أم هي موجودة على نحو الأشياء الفردية؟ فإذا كانت بالتحديد كلية، فلن تكون جواهر، إذ لا شيء كلي يعني شيئا معيّنا، بل الكلي مجرد. والجوهر شيء ما محدد. ولو كان ما يقال كليا شيئا ما محددا ويقبل أن (يرتفع إلى رتبة الجوهر)
056 لنتج عن ذلك أن سقراط كثرة من الحيوانات، ولكان هو ذاته وإنسان وحيوان ما دام كل كلي من هذه شيئا محددا، ويعرف بكونه واحدا. وهكذا فلو كانت المبادئ كلية لحصلت تلك النتائج. ولو لم تكن كلية، بل من نوع الأشياء الجزئية لما كانت حينها موضوع علم. فمعلوم كل شيء كليّهُ. ومن ثم فإن هذه المبادئ ينبغي أن تحمل كليا على أشياء سابقة عليها إذا كان ينبغي أن يوجد علم بها.

الهوامش

01 هامش غائب في النص العربي وحتى في الترجمة الأصل
02 لم يترجم ما بونيتس هذين الجملتين (ما بين النجمتين *). لكنه وضحهما في شرحه ص.145 فج.
03 راجع المقالة الأولى (الألف الكبرى) الفصل التاسع
04 «فكيف إذن موضوع المناظر إلخ... ينبغي أن تكون مكونة» بونيتس.
05 ترجم بونيتس «هذا» بحسب النص «توتون τοὺτων» الواردة في المخطوطة أب حيث E «تون ألون τῶν ἄλλων» «الذي للآخرين».
06 قرأ بونيتس مع الاسكندر الأفروديسي «دائما» («أيي αεὶ» بديلا من «ديي δεῖ» في المخطوطة أب.)
07 «لاحظ جيدا بوصفها ليست قابلة للقسمة بالنوع» بونتيس.
08 «وهكذا ينبغي أن توجد». كذا في الشرح ص 156. وهذه الكلمات ناقصة في الترجمة.
09 قرأ بونيتس »تماما مثل« (ὥσπερ ἂν εἶ) بالنسبة إلى «تماما إذن مثل» (ὥσπερ οὺν εἶ) راجع الشرح ص.159.
10 أنباذوقليس الشذرة 104 وما يليها في شتاين و132 في كارستن.
11 أنباذوقليس شذرة 333 وما يليها في شتاين و321 وما يليها في كارستن.
12 أنباذوقليس شذرة 139 وما يليها شتاين و66 وما يليها كارستن ـ وقد ترك بونيتس الأبيات دون ترجمة.
13 بونيتس قرأ «ὡς οὔσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἑνὶ. εἶναι καὶ τοῦ ὄντι»؛ راجع الشرح ص. 163.
14 قرأ بونيتس «مما (οὗ ʹκαθ) ينبغي أن تقال عنه» بدلا من الموجود في الأصل «الكلي (καθόλου) الذي كان ينبغي أن يقال» راجع الشرح ص.164.
15 بدلا من «و هكذا تصبح شيئا ما» (ἔκ τινος) قرأ بونيتس «من أين تصير إذن؟» (ἐκ τίνος)؛ راجع الشرح ص.167.
16 قرأ بونيتس تبعا للإسكندر الأفروديسي «بل ليس إلا» (ἀλλ΄) بدلا من «و» (καί).
17 دافع بونيتس على التنقيط الأوسط المختلف عن التنقيط المعتاد في الشرح ص. 169.

المقالة 04: الجيم

Γ

01. تعريف الميتافيزيقا «علم الموجود من حيث هو موجود»

يوجد علم يبحث في الموجود من حيث هو موجود، وما يعود إليه 057
بالذات. وهذا العلم ليس مماهيا لأي من العلوم الجزئية. لا واحد من العلوم الأخرى يعالج الموجود من حيث هو موجود بصورة كلية. فكل العلوم الأخرى يقتطع كل واحد منها جزءا من الموجود، ويبحث ما يوجد فيه من تحديدات، كما في العلوم الرياضية مثلا. وما دمنا نبحث في المبادئ والعلل الأخيرة فمن البين أن هذه العلل الضرورية ينبغي أن تكون عللا لجوهر في ذاته. وإذا كانت عناصر الموجود هي ما يبحث فيه من يبحثون في هذه المبادئ، فإنها ينبغي ألا تكون كذلك بالصدفة، بل من حيث هي موجودة[01]. وعلينا كذلك أن نتصور العلل الأولى للموجود من حيث هو موجود.

02. دلالة الموجود في علاقة بالواحد وبالموجود. مفهومات في إطار علم الموجود

سيُستعمل «الموجود» بعدة دلالات. لكن ذلك يكون دائما في علاقة بالواحد مقولا على جوهر ما، وليس اعتمادا على مجرد التماثل في الاسم، بل على النحو الذي يقال به السليم على كل ما يتعلق
1003ب بالصحة بمعنى حفظها أو إنتاجها أو علامة عليها أو قادرا على إدراكها. 058
وذلك مثلما أن ما يفاد بالطبي هو ما يكون في علاقة بفن الصيدلة مثلا، إما لأنه يملك معرفتها، أو لأنه قادر عليها بحق، أو لأنّه أحد أفعالها. وكما سنستعمل الكلمات الأخرى بنفس الدلالة، فالموجود سيقال حقا بعدة دلالات. لكن هذه الدلالات ستكون كلها، مع ذلك، في علاقة بمبدأ واحد. فالبعض سيعتبرون الموجود موجودا لأنه جوهر، وآخرون لأنه حال جوهر، وآخرون لأنه السبيل إلى كون الجوهر أو إلى فساده أو إلى سلبه أو إلى كيفه أو إلى صانعه أو إلى منتجه أو من أجل شيء في علاقة به أو بنفي شيء من هذه أو من الجوهر. (لذلك أكدنا أيضا على أن ما ليس بموجود ليس موجودا). وكل ما هو صحي ينتسب إلى علم واحد. والأمر هو على نفس النحو في الباقي كذلك.

فليس البحث في الموجود موضوع علم معين واحد مقصورا على ما هو محدد بمقتضى أمر واحد أو أمر واحد تابع له فحسب، بل هو كذلك بحث في ما يقال في علاقة بأمر واحد. فهذا أيضا بمعنى ما، محدد بمقتضى أمر واحد. وهكذا فإنه بين أن الموجود كذلك من حيث هو موجود موضوع لعلم واحد متحد. والأهم من ذلك كله هو أن العلم ينطبق بصورة أفضل وأولى على علم الأمر الأول الذي تتبعه البقية وتستمد منه اسمها. فإذا كان هذا الأول هو الجوهر فينبغي أن يكون الفيلسوف مدركا لمبادئ الجوهر وعلله. والآن لو كان كل جنس ليس له إلا ما يشبه إدراك حسي واحد، لكان من ثم، لا يوجد إلا علم واحد كالصرف، باعتباره علما واحدا يعالج كل الأصوات. ومن ثم فكل أنواع الموجود هي كذلك واحدة بالجنس وتنتسب إلى علم واحد. لكن أنواع الموجود تناظرها أنواع علومها. والآن فالواحد والموجود متماهيان، وهما نفس الجوهر من حيث إن كلا منهما محمول على الآخر، مثل المبدأ والعلة، لا من حيث هما متحدان بمقتضى تصور واحد. (ولن يغير ذلك من الأمر شيئا إذا سلمنا بالفرضية الأخيرة بل إن ذلك بالأحرى مطلوب أكثر بالنسبة إلى البحث). فالإنسان و«الكون إنسانا» والإنسان ومضاعفة ذلك في العبارة «إنه إنسان واحد» أو «إنه إنسان» لا يغير المعنى. وبين أن الأمر ليس مختلفا بالنسبة إلى الكون
والفساد. ويصح نفس الأمر بالنسبة إلى الواحد. فالإضافة. تدل هنا 059
على نفس الشيء. والواحد ليس شيئا مختلفا عن الموجود. كما أن الجوهر واحد ليس بمعنى عرضي، بل هو كذلك موجود في ذاته. وبقدر ما يوجد من أنواع الواحد، يوجد كذلك من أنواع الموجود التي يكون البحث في ماهيتها من مهام علم واحد بالجنس، أعني مثلا
1004 أ البحوث في المتناهي والمتشابه وغيرهما مما يماثلهما[02]. وهذا صالح على كل المتقابلات، ولكن بردها إلى هذا المبدأ. وفي هذا المضمار فما سبق أن بحثنا فيه بخصوص اختيار المتقابلات[03] كاف. وأقسام الفلسفة هي بعدة الجواهر المختلفة بحيث إن أحدا من بينها يكون الأول، وغيره ينبغي أن يكون الموالي. فالواحد والموجود من البداية فصاعدا يطابقان مرة أخرى أنواع العلوم. والأمر في أسمائها عند الفلاسفة مثله مثل الأمر في أسمائها عند الرياضيين. فالرياضيات لها

كذلك أقسام ويوجد فيها علم أول وعلم ثان. وهكذا بالنسبة إلى البقية بحسب متوالية أقسامها.

والآن لما كان البحث في المتقابلات ينتسب إلى علم واحد، فإن المجموعة التي تقابل الواحد والحرمان أيضا مثلها مثل النفي ينتسب البحث فيها إلى نفس العلم الواحد. فما ينظر فيه هذا العلم هو الواحد فيهما كليهما الواحد الذي يكون نفيه والحرمان منه شيئا ما (فإما أننا نقول بالذات وبكل بساطة إن ذاك ليس موجودا أو نحد من حضوره فنحصره في جنس معين[04]). وفي الحالة الأولى لا ينسب إلى المنفي إلا النفي المحدد للفرق بمعنى النفي الذي هو بالذات غياب المنفي. أما في الحرمان فأساسه كذلك جوهر محدد يقال عنه الحرمان). ولما كان الواحد كذلك مقابلا للمجموعة فالمعرفة تكون مقابلة كذلك للموضوعات المشار إليها، أي معرفة الآخر والمختلف واللاامماثل، وكذلك أي شيء آخر بمقتضى هذه أو بمقتضى المجموعة وما يسمى 060 باسم الواحد. وكلها معرفتها من مهمة العلم المشار إليه. ومن هذا المقابل أيضا. فالمقابل فرق. والفرق اختلاف. ولما كان الواحد يستعمل في عدة دلالات كذلك فإن هذه الموضوعات ستقال بدلالات مختلفة. لكن معرفتها كلها ستنضوي تحت علم واحد إذ إنه رغم كثرة الدلالات، فإن أي موضوع لا ينتسب بصورة كلية إلى علوم مختلفة، إلا إذا كانت التصورات غير قابلة للرد إلى أمر واحد، أو إلى العلاقة بأمر واحد. ولما كان كل شيء يرد إلى الأول، مثل أن كل ما يسمى واحدا يرد إلى الواحد الأول، فكذلك ينبغي أن يكون الأمر في ما يتعلق بالمماهي والمغاير والمتقابلات. وهكذا فينبغي أن نميز في كم من الدلالات يقال كل واحد منها، ثم في علاقة بالأول من كل مقولة وكيف يتعلق به. فبعضها يسمى بمقتضى الأول في نفس المقولة، لأنّ له نفس المقولة والبعض الآخر لأنه ينتج نفس الشيء والبعض الآخر بمقتضى ما يماثل ذلك من الأنحاء.

وانطلاقا مما تقدم يتبين أن ما قد أشير إليه بعنوان الشك[05] واعتبر من مهام علم واحد هو كذلك ما ينبغي أن يشرح باعتباره الجوهر. وقد
1004 ب 01 كان ذلك من المسائل التي سبق أن ناقشناها. كما يعود إلى الفلاسفة فعلا أن يكون بوسعهم البحث في الأشياء كلها. فإذا لم يعد البحث في

هذه المسائل إلى الفلاسفة فإلى من يا ترى سيعود البحث في مسائل من جنس: هل سقراط وسقراط الجالس هما نفس الشخص؟ أم إن الواحد دائما مقابل للثاني، أو ما المقابل، أو في كم دلالة من دلالاته يقال، وكذلك في خصوص ما يماثل هذه المسائل. والآن لما كانت هذه الأحوال قائمة بذاتها، وكانت أحوال الواحد من حيث هو واحد والموجود من حيث هو موجود ومن حيث هو عدد أو مستقيم أو نار، فإنه من البين أن ذلك العلم عليه أن يعلم «الماهية» علمه بأعراضها كذلك. وليس لأن أولئك الذين يقومون ببحوث في هذا المجال قد فشلوا فينبغي ألا ينتسب ذلك إلى الفلسفة، بل علة فشلهم أنهم لا يعلمون شيئا عن أساس القيام (الجوهر) ذاته الذي هو الأسبق. فكما أن العدد من حيث هو عدد له أحوال ذاتية مثل الفردي والزوجي 061 والعلاقة والمساواة والزيادة والنقصان وما يعود إلى العدد سواء في ذاته أو في العلاقات المتبادلة بين الأعداد كما أن الصمد واللامتحرك والمتحرك وعديم الوزن والثقيل وغيرها لها صفات أخرى. فكذلك للموجود من حيث هو موجود، صفات ما ذاتية له، وهي في صلة بما يبحث الفيلسوف عن الحقيقة فيه. والدليل على ذلك هو التالي كذلك: فالجدليون والسوفسطائيون يريدون أن يعتبروا فلاسفة كذلك (إذ إن السفسطة ليست إلا ظاهرا من الحكمة). كما أن الجدليين يناقشون كل شيء. والمشترك بينهم جميعا هو الموجود. وبين أنهم يناقشونها لأنها تنتسب إلى الفلسفة. فالسفسطة والجدل ينشغلان بنفس الجنس الذي ينشغل به الفلاسفة. ولا يختلف هؤلاء عنهم إلا بنوع قدرتهم وأسلوبها. ويختلف الفلاسفة عنهم بالغاية من الحياة. فالجدل لا يبحث إلا في ما يعلمه الفلاسفة. والسفسطة تبدو حكمة، إلا أنها ليست في الحقيقة من الحكمة في شيء.

ثم إن سلسلة المتقابلات الأولى حرمان. وكل شيء يرد إلى المقابلة بين الموجود والمعدوم وبين الواحد والمتعدد. فالسكون مثلا يرد إلى الواحد والحركة ترد إلى الكثرة. والموجود والجوهر يقبلان جيدا ككل شيء في رأي مجمع عليه التأليف من المتقابلات خلال قبول الجميع بأن المتقابلات مبادئ. فيسلم البعض بالفردي والزوجي وآخرون بالحار والبارد وغيرهم بالمحدود واللامحدود وآخرون

بالصداقة والعداوة. وبين أن كل ما عدا ذلك سيرد إلى الواحد والمتعدد. [1005 أ] ونقبل الآن أن نفترض نوع الرد. وبصورة تامة فالمبادئ التي يضعها الآخرون تقع ضمن هذه، باعتبارها أجناسها العامة. ومن هنا يتبين كذلك أن البحث في الموجود من حيث هو موجود ينتسب إلى علم واحد. فكل شيء هو إما مقابل أو من متقابلات. ومبدآ المتقابلات هما الواحد والكثرة. وهذان المبدآن ينتسبان إلى علم واحد سواء سمي باسم واحد أو لم يسمّ، كما هي الحالة في الأخير. أما إذا كان الواحد يقال هو بدوره بدلالات متعددة، فإن الباقي سيقال في علاقة بالواحد الأول، ونفس الأمر يصح على المتقابلات. ولذلك فإذا كان الموجود والواحد بعد ليسا كليين وليسا نفس الأمر بالنسبة إلى كل شيء أو كان [062] هذا الذي ليس كليا وليس نفس الشيء قائما بذاته وقابلا للمفارقة بخلاف ما عليه الأمر في هذه الحالة، فإنه يكون واحدا في بعضه بتوسط علاقته مع الواحد وفي بعضه الآخر بتوسط سلسلة الواحد. ولهذه العلة كذلك ليس من مهام المهندس أن يبحث في المتقابلات أو في الكامل أو في الوجود أو في الواحد أو في المماهي أو في المختلف باستثناء ما يقوم به على نحو الشرط.

ويتبين مما أسلفنا أن البحث في الموجود من حيث هو موجود وفي ما يعود إلى الموجود، من حيث هو موجود يعود إلى علم واحد، وأن نفس هذا العلم ليس مقصورا بحثه على الجواهر، بل هو يشمل على حد سواء، ما يعود إليها أو ما سمينا من الأمور إلى حد الآن، وكذلك المتقدم والمتأخر والجنس والنوع والكل والجزء وبقية ما هو من هذا النوع.

03. علم الموجود وكذلك دراسة الأوليات وفي المقام الأول مبدأ عدم التناقض

وعلينا الآن أن نفسر المسألة التالية: هل يعود إلى علم واحد، أم إلى عدة علوم، البحث في ما يسمى بالأوليات في الرياضيات وفي علاج الجواهر؟ وبين أن البحث في أولياتهما كلتيهما عمل واحد، أعني علم الفلاسفة. فهذا العلم يصلح لكل موجود وليس خاصا بنوع ما على وجه الخصوص منفصل عن بقية الموجودات. فكل العلوم تستعمل هذه الأوليات، لأنها تصلح للموجود من حيث هو موجود،

ولكل جنس موجود. وكل العلوم تستعملها لأنها صالحة للموجود من حيث هو موجود ولكل جنس موجود. لكنها لا تستعملها إلا في حدود حاجتها إليها، أعني إلى الحد الذي يصل إليه الجنس مما ينطبق عليه استدلاله. ذلك أنها تصلح لكل شيء كذلك، من حيث هو موجود (فهذا مشترك بينها كلها). فإن كل ما يعود إلى ما يعلم به الموجود من حيث هو موجود ينتسب إلى بحثها. لذلك فلا أحد ممن يعالجون علما جزئيا يعالج هذه الأوليات، سواء كان ذلك العلم حقيقيا، أو ليس حقيقيا وسواء كان علم المهندس أو علم عالم العدد باستثناء بعض الطبيعيين ممن لهم أساس جيد للقيام بذلك. فهم وحدهم يعتقدون أنهم يقومون ببحوث حول الطبيعة كلها وحول الموجود. ولكن لما كان يوجد علم أسمى من علم الطبيعيين (إذ إن الطبيعة ليست دون شك إلا جنسا واحدا من الموجود) فإن هذا العلم هو الذي عليه أن يتأمل الوجود بصورة كلية والجوهر الأول وفيه ينضوي البحث 063
1005 ب في الأوليات. وبالفعل فالطبيعيات كذلك علم. لكنها ليست العلم الأول. فما يقدمه البعض ممن يتكلمون في الأوليات حول الحقيقة كما من المفروض أن نتسلمها يقولونه بسبب جهلهم بالتحليلات. فمعرفة هذه الأمور ينبغي أن تكون قد سبق البحث فيها. ولا يكون البحث فيها خلال البحث في الكليات.

ومن هنا يتبين أن الفلاسفة الذين يبحثون في أساس قيام كل الجواهر وماهيّتها، يعود إليهم كذلك البحث في مبادئ الاستدلال.

ويعود إلى الحائز على المعرفة التامة في كل جنس أنه يستطيع أن يقدم المبادئ الأكثر يقينية، وأن الذي له العلم الأسمى بالموجود من حيث هو موجود هو الذي يقدم المبادئ الأكثر يقينية لكل شيء. وهذا هو الفيلسوف، والمبادئ الأكثر يقينية في كل شيء، هي تلك التي لا يمكن أن يحصل فيها خداع. وينبغي ضرورة أن تكون الأكثر قابلية للمعرفة، إذ إن الكل يخدعون فعلا في ما لا يعلمون دون مسلمات مسبقة. فالمبدأ الذي ينبغي أن يحوز عليه ضرورة كل إنسان ممن عليهم أن يعلموا شيئا عن الموجود، ليس مجرد فرضية إنه ما ينبغي أن يكون كل إنسان قد علمه، ومن عليه أن يعلم شيئا، فذلك هو المبدأ الذي ينبغي أن يكون بعد حاصلا عند من يريد أن يعلم شيئا.

وجلي أن المبدأ الذي له هذه الصفات، هو أكثر المبادئ يقينا. أما ما هو هذا المبدأ، فذلك ما نريد الآن عرضه. فكون نفس الشيء ينسب ولا ينسب في نفس الوقت إلى نفس الشيء وفي نفس العلاقة (ويمكن إضافة التحديدات الأخرى القريبة منها لنتجنب المناكفات المنطقية) أمر مستحيل. ذلك هو المبدأ الأكثر يقينا من بين المبادئ، إذ هو يطابق التحديد المقدم والقائل إنه يمتنع أن يسلم المرء بأن نفس الشيء يوجد ولا يوجد. وفعلا فالبعض يرى أن هرقلايتيوس يقول بذلك. لكنه ليس ضروريا أن ما يقوله المرء يسلم به فعلا كما قاله. فإذا كان لا يمكن أن يقبل نفس الأمر الذي ينسب إليه المتضادان (وبهذا فقد أردنا أن نضيف إلى هذه القضية التحديدات الأدق المعتادة)، ولكن التناقض فيه تقابل بين رأيين، فيكون بينا أنه لا يمكن التسليم بنفس الأمر في نفس الوقت أن نفس الشيء يوجد ولا يوجد. ومن يخطئ في ذلك يكون بحق ذا آراء متضادة في نفس الوقت. وبالتالي 064
فكل من يستدل يعود إلى هذه المسلمة الأخيرة، إذ إن هذا المبدأ بمقتضى جوهره هو في آن مبدأ الأوليات الأخرى.

04. البرهان بالدحض على مبدأ عدم التناقض

1006 أ
إلا أنه كما أسلفنا يوجد البعض ممن يعتبرون أنه يمكن أن يكون نفس الأمر موجودا وليس موجودا، وأنه يمكن للمرء أن يسلم بمثل هذا الرأي. والكثير من الطبيعيين يستعملون هذه القضية. أما نحن فقد سلمنا بأنه يمتنع أن يكون شيء ما موجودا وغير موجود في آن. وبرهنا اعتمادا على ذلك أن هذا المبدأ هو الأكثر يقينا من بين المبادئ كلها. والكثير يتمنون بسبب قلة التكوين أن يكون على المرء أن يقدم برهانا عليه. فنقص التكوين يتمثل في كون المرء لا يعلم ما الشيء الذي يحتاج إلى دليل فيطلبه، وما الشيء الذي هو غني عنه فلا يطلبه. فلو كان كل شيء يحتاج إلى دليل بإطلاق لحصل حتما تسلسل إلى ما لا نهاية له. ومن ثم فلن يوجد برهان أصلا. وبوسع الكثير الذين يعتقدون أنه لا ينبغي أن نبحث عن دليل بصورة عامة، فلهم في هذا ما يعطيهم الكثير من الحق للتحفظ وعدم قبول مثل هذا المبدأ. إلا أن البرهان الداحض لاستحالة القول بهذا المبدأ قابل للتحقيق بمجرد أن يتكلم المنازع ليعترض عليه. أما من لا يتكلم فإرادته ضد الكلام تجعله

مضحكا حقا. ومن لا يعترض على شيء فهو مباشرة لا يعترض على الكلام. فالساكت من حيث هو ساكت يكون لا فرق بينه وبين النبات. لكن الدليل بالدحض يختلف عن الدليل الحقيقي والمباشر. فلو أراد المرء تقديم مثل هذا الدليل لبدا ما يريد البرهان عليه سابق التسليم (مصادرة على المطلوب). أما المنازع فمطالب بذلك. ومن ثم يحصل دحض لرفض هذا المبدأ. ولكن لا يحصل برهان حقيقي عليه.

والمنطلق في هذا النوع من المناقشات كلها ليس أن نطلب من الخصم أن يعلن أن شيئا ما يوجد أو لا يوجد. فهذا تسليم كان على المرء أن يعتبره مما يحتاج إلى دليل، بل أن يعرف شيئا معينا لذاته وللغير. فهذا التسليم ضروري إذا كان يريد أن يقول شيئا. فإذا لم يفعل فليس لهذا المخاطب حق أن يقول شيئا سواء لنفسه ذاتها أو لغيرها. فإذا سلم بذلك أمكن لنا أن نبرهن له على هذه الأولية. وذلك أمر ثابت التحديد بعد. وأساس الاستدلال لا يقدمه المستدل، بل المعترض 065 على كلامه. فكيف له أن يعترض على الكلام رغم أنه مع ذلك قد ألغى الكلام؟ [فإذا سلم بذلك من يسلم في آن بأنه يوجد شيء حقا غني عن الدليل، فسيحصل أنه ليس كل شيء هو كذا وليس كذا في آن][06].

ولنقل في المقام الأول إن هذا المبدأ عينه حق، أي إنّ كلمة «وجود» وكلمة «لاوجود» تفيدان شيئا محددا، بحيث إنه لا يمكن أن يكون كل شيء حاله كذا وليس في حالة كذا في آن. فإذا كانت كلمة إنسان» تفيد شيئا محددا فإن دلالتها يمكن أن تكون «الحيوان ذا الرجلين» مثلا. وكونه يفيد شيئا واحدا أقصد به أنه إذا كانت «إنسان» تدل على (حيوان ذي رجلين) فينبغي في حالة يكون فيها «كون شيء ما إنسانا» أن يكون جوهره كإنسان ضمن هذا المعنى. إلا أنّه لا ضير إذا 1006 ب زعم أحد أن كلمة إنسان تفيد عدة معان. لكنها تفيد معاني محددة بدقة، إذ يكون مما ينبغي أن يوضع لكل تصور اسم مختلف خاص به. وأقصد مثلا الحالة التي يزعم فيها أحد أن كلمة إنسان لا تقتصر دلالتها على معنى واحد، بل لها عدة معان من بينها هذا التصور «حيوان ذو رجلين». وتوجد عدة دلالات أخرى مختلفة عن هذه. لكن هذه الدلالات محدودة من حيث العدد. وإذن فلنضع لكل تصور منها اسما خاصا به. فإذا لم يكن بالوسع تحقيق ذلك، وزعم البعض بالأحرى أن

الكلمة تفيد ما لايتناهى من الدلالات فبين أن الكلام حينها لن يكون ممكنا. فمن لا يفيد بكلامه معنى واحدا محددا يكون كلامه مماهيا لعدم إفادة شيء. وإذا لم تفد الكلمة شيئا، فإن ذلك يلغي إمكانية تبادل الكلام مع الغير، بل وحتى إمكانية تبادل الكلام مع الذات. فالإنسان لا يمكنه أبدا التفكير من دون أن يكون موضوع فكره واحدا. وإذا كان ذلك كذلك فينبغي أيضا أن يكون بوسعنا أن نعطي لهذا الأمر اسما.

وهكذا فيمكن ألا نبرح القضية التي قيلت في البداية وهي أن الكلمة تعني شيئا ما. وهي بالفعل تفيد معنى واحدا. ومن ثم فليس ممكنا أن يكون «كونه إنسانا» دالا على نفس ما تدل عليه كونه «ليس إنسانا» ما ظلت كلمة إنسان دالة على معنى واحد، وليس على صفة محمولة على معنى واحد، بل بوصفه هو ذاته واحدا. (إذ إننا لا نريد أن
066 نفهم تعريف الواحد بأنه صفة محمولة على (موضوع) واحد. فلو صح هذا المعنى لكانت المتعلّم والأبيض والإنسان مثلا مفيدة ثلاثتها نفس المعنى، ولكان كل شيء واحدا، لأن كل شيء يكون له حينها نفس الدلالة). كما أن الوجود وعدم الوجود لن يكونا بمعنى آخر نفس الشيء ما عدا كونهما مشتركين في الاسم، كما في حالة تسمية الإنسان واللاإنسان. لكن مناط الإشكال ليس هو أبدا: هل الإنسان واللاإنسان لهما نفس الدلالة، بل هو هل يمكن أن يوجدا معا في نفس الوقت. وإذا عرفنا الإنسان واللاإنسان بكونهما ليسا مختلفين، فبين كذلك أن «كون اللاإنسان ليس لا إنسان» لا يختلف في شيء عن «كون إنسان ليس إنسانا». ومن ثم فكونه إنسانا يفيد ليس كونه ليس إنسانا إذا كان واحدا. وإذن فدلالة كونه واحدا حقا كما في حالة الهندام واللباس مثلا، إذا كان التصور واحدا. لكن لو كان واحدا لكان يعني من ثم أن كونه إنسانا، وكونه ليس إنسانا، هما نفس الشيء الواحد. لكننا بينا تعريف المختلف. ومن ثم فمن الضروري أنه إذا كان المرء يقول عن شيء بحق إنه إنسان عن «هذا الحيوان ذي الرجلين»، فإن ذلك هو بحق ما تعرفه كلمة إنسان. فإذا كان ذلك ضروريا فإنه يمتنع ألا يكون نفس الشيء ـ إنسانا ـ حيوانا ذا رجلين كذلك. فكونه إنسانا ضرورة تعني
1007 أ 01 حقا وبالذات امتناع ألا يكون إنسانا. ومن ثم فإذا كان لا يمكن أن يكون الزعم صحيحا في آن بأن نفس الشيء هو إنسان وليس إنسانا

فلن يصح كذلك نفس الشيء في كونه ليس إنسانا. فكونه إنسانا وكونه ليس إنسانا يفيدان أمرين مختلفين، وما كان كونه أبيض وكونه إنسانا يفيدان أمرين مختلفين وما كان ذاك هو بحق الأكثر مقابلة بحيث إنه بكل يقين يفيد أنه مختلف. أما لو أراد أحد أن يقول بحق إن «أبيض» تفيد نفس ما تفيده الواحد، لكان علينا أن نرد مرة أخرى كما فعلنا سابقا، ولقلنا إذن لكان كل شيء واحدا[07] وليس المقابل فحسب. أما إذا كان هذا غير ممكن، فالمترتب عليه هو النتيجة التي عبرنا عنها بمجرد أن يقتصر المجادل على الجواب عن السؤال. أما إذا أضاف كذلك في مسألة بسيطة من جوابه بالأنفاء، فإنه لا يجيب عن السؤال. وفي كل الأحوال، فمن الممكن جدا أن يكون نفس الشيء في آن إنسانا وأبيض وأيضا ألف أمر آخر. لكن ينبغي مع ذلك أن يجيب عن سؤال: 067 هل نستطيع أن نسمي ذلك إنسانا أم لا، والاقتصار على الجواب بما يعنيه الواحد دون إضافة أنّه أبيض وكبير أيضا. ويمتنع أن نورد كل الأعراض، إذ هي لامتناهية. وهكذا فيمكن للخصم إما أن يوردها كلها، أو ألا يورد أيا منها. وعلى نحو مماثل ينبغي على المرء عندما يكرر ألف مرة إنسانا وليس إنسانا، لكن ليس عليه في مسألة: هل هذا إنسان؟ أن يجيب أنه ليس إنسانا كذلك، إذا لم يرد أن يضيف كل الأعراض الأخرى ما كان منها عنده وما لم يكن عنده. وإذا فعل ذلك فهو لن يناقض قوله.

وبصورة عامة، فإن من يقدمون هذا الزعم قد ألغوا الجوهر والماهية. فيكون عليهم ضرورة أن يزعموا أن كل شيء عرض، وأن كون الإنسان إنسانا في ذاته، أو كون الحيوان حيوانا في ذاته لا يوجدان البتة. ولو وجد جوهر لشيء بدلالة إنسان، لما كان ذلك ليس إنسانا أو إنسانا ليس موجودا، ولكان مع ذلك نفي ذاك، أي نفي «جوهر شيء» بدلالة إنسان. فالواحد هو ما يفيده ذاك، وهو جوهر شيء ما. وتعريف شيء ما من حيث هو جوهر شيء واحد، يعني القول إن وجوده الذاتي له لا يوجد لشيء آخر. لكن لو كان جوهره هو إنسان[08] وكان يقوم في آن في كونه ليس إنسانا أو إنسانا غير موجود لكان حقا شيئا ما آخر. وكان عليهم حينها أن يشرحوا أنه لا يوجد أصلا شيء ينطبق عليه مثل هذا التصور للجوهر، بل كل شيء ليس إلا عرضا. ولهذه العلة دون

شك كان الجوهر والعرض مختلفين أحدهما عن الآخر. فـ(عرض) الأبيض مثلا ليس (جوهر) البياض في ذاته. أما لو كان كل شيء لا يقال إلا بمعنى العرض لما وجد شيء يكون أوّل يقال عنه[09] العرض ما دام حقا العرض هو دائما محمولا على موضوع حامل. وكان ينبغي كذلك أن يحصل تسلسل إلى ما لانهاية له. ولذلك فليس هذا ممكنا إذ لن يوجد حقا أكثر من إثنين مرتبطين أحدهما بالآخر. فالعرض ليس عرضا لعرض باستثناء الحالة التي يكون فيها العرضان عرضين لنفس الموضوع. وأعني مثلا أن الأبيض متعلم وأن المتعلم أبيض لأنهما كليهما عرضان للإنسان. لكننا لا نقول ذلك وكأنّ كليهما عرض مثلا بنفس معنى قولنا «سقراط متعلم». ولو قلنا ذلك لكانا 068 عرضين لأمر آخر غيرهما. فكل الأعراض تقال إما على هذا النحو الأخير أو على النحو الأول. والقصد نحو القول الأخير، كما في مثال العرض «أبيض» بالنسبة إلى سقراط. ولا يمكن أن يحصل تسلسل إلى ما لا نهاية له. فالأبيض يكون مرة أخرى شيئا عرضيا آخر، إذ لن يكون واحدا من الكل. لكنه لن يكون كذلك بالنوع الآخر الأبيض مرة أخرى شيء آخر عرضا له. فعلى سبيل المثال، المتعلم، إذ لو أمكن لصح ذاك حقا على هذا، كما صح هذا على ذاك العرض. فكون كل شيء هو إما عرض على هذا النحو، أو في معنى عرض المتعلم في سقراط، فذلك أمر مختلف كذلك. ففي النحو الأخير لا يكون العرض عرضا لعرض، بل هو يكون كذلك في النحو الأول. ومن ثم فلا يمكن أن يكون مقولا كعرض. وإذن فينبغي كذلك أن يوجد شيء ما يعرف الجوهر. وإذا كان ذلك كذلك فقد تم البرهان على أنه يمتنع أن تحمل المتناقضات في نفس الوقت على (نفس) الجواهر.

ثم إنه إذا كانت التناقضات حول نفس الموضوع صحيحة كلها في نفس الوقت، فبين أنه كان ينبغي أن يكون الكل شيئا واحدا. فيكون الفلك والجدار والإنسان حينها شيئا واحدا إذا أثبت شيئا فحمل على كل شيء أو نفي عنه مثل ما ينبغي أن يسلم بذلك ضرورة أولئك الذين يوافقون على نظرية بروتاغوراس. فعندما يقصد أحد أن الإنسان ليس فلكا، فبين كذلك أنه ليس فلكا. ومن ثم فهو كذلك فلك، ما كان النقيض المقابل صحيحا كذلك. وهكذا نصل إلى أن الكل مع الكل

الذي يقول به أناكساغوراس، بحيث إنه لا شيء يوجد حقا. ومن ثم فأنت تبدو مدعيا اللامحدد. وفي حين أنك تعتقد أنك تتكلم على الموجود، فأنت تتكلم على اللاموجود. فما هو موجود بحسب الإمكان وليس بحسب الوجود الفعلي هو اللامحدد. وعليك الآن أن تقول لكلّ شيء كل نفي[10] أو كل إثبات، وإلا لكان غير ممنوع حقا عندما يعتبر على كل واحد نفيه الخاص مناسبا، وألا يعتبر نفي غيره مناسبا إذا كان لا يناسبه. وأقصد مثلا أنه إذا كان صحيحا أن نقول عن الإنسان إنه ليس إنسانا، فبين كذلك أنه صحيح أنه ليس فلكا. أما إذا وجد الإثبات 069 فينبغي ضرورة أن يوجد النفي. فإذا لم ينسب إليه الإثبات فسينسب إليه نفي نفس الشيء بيقين أكبر كنفيه لذاته. (1008 أ) ولما كان هذا النفي ينسب إليه فإن نفي الفلك ينسب إليه. وإذا صح هذا النفي صح هذا الإثبات كذلك.

وهكذا فقد وقع أولئك الذين وضعوا هذه الدعاوى في هذه التبعات كلها. وينتج من هنا كذلك قولهم إنه ليس ينبغي ضرورة أبدا أن يحصل إثبات أو نفي. فإذا كان صحيحا أن الإنسان هو في آن ليس إنسانا، فبين أنه ينبغي كذلك ألا يوجد إنسان ولا لاإنسان. فهاتان القضيتان لهما نفيان أو إذا اعتبرنا نفس الأمر قضية واحدة مؤلفة منهما، فإنه سيعتبر هذه وكأنها قضية واحدة متناقضة.

فيحصل إما أن الأمر في الأشياء كلها هو على نحو ما يدعون وأن شيئا ما يكون في آن أبيض ولا أبيض، وموجودا وليس موجودا، وعلى نفس النحو بالنسبة إلى الإثباتات والأنفاء الأخرى، أو أن ذلك ليس كذلك، بل الأمر يقتصر على بعض الحالات دون بعضها الآخر. والآن إذا لم يكن الأمر عاما على كل الحالات، فإن هذه التي لا ينطبق عليها ينبغي أن يعترف بأنها محددة. أما إذا كان الأمر عاما، فإنّه يكون مرة أخرى إما في جميع الحالات التي يوجد فيها إثبات ونفي، وكذلك في التي فيها النفي والتي فيها الإثبات، أو هو سيكون بالفعل في التي فيها إثبات وكذلك نفي دون أن يكون العكس بالنسبة إلى كل التي يوجد فيها النفي وكذلك الإثبات. وإذا كانت الحالة هي الحالة الأخيرة فإنه يبقى مع ذلك شيء ليس موجودا بصورة متينة وتكون هذه الدعوة يقينية فيه. وعندما يكون اللاوجود يقينيا وقابلا للمعرفة يكون النقيض

إثباتا وكذلك قابلا للمعرفة. أما إذا وجد التناظر فيها جميعا حيث يكون النفي والإثبات موجودين فضروري أن نقول الحقيقة، إما بأن نفصل فنقول مثلا: إن شيئا ما أبيض، أو مرة أخرى إنه ليس أبيض، أو ألا نفصل. أما إذا كنا لا نستطيع أن نقول الحقيقة لأننا نفصل فإننا لن نقول ذلك أصلا[11] ويكون الأمر لا شيء. فكيف يمكن حقا أن يكون ما ليس موجودا معبرا عن شيء ما أو كيف يحصل[12]؟ كما أن كل شيء 070 كان سيكون واحدا مثلما سبق أن قلنا فيكون الإنسان والله والفُلك وكل الأنفاء بخصوصها ثلاثتها نفس الشيء الواحد. فإذا كان يمكننا أن نقول نفس القول عن كل واحد من هذه الأمور فإنه لن يكون أي منها مختلفا عن البقية. وإذا فرضناها غير مختلفة كان ذلك حقا صحيحا بخصوصها وذاتيا لها. وعلى نفس النحو تحصل النتائج التي عبرنا عنها إذا كان يمكننا أن نقول قضايا منفصلة.

فينتج من ثم أنه بمتقضى ذلك يكون من المفروض أن الكل يقولون الحقيقة، والكل على خطأ كذلك، وأن من يدعي ذلك عن ذاته يسلم أنه على خطأ. وبين أنه لا يمكن مجادلة مثل هذا القائل أبدا لأنه لا يقول شيئا. فلا هو يقول إن شيئا ما سلوكه كذا ولا إن سلوكه ليس كذا، بل هو يقول في آن هو كذا وليس كذا. ومرة أخرى هو ينفيهما كليهما، أي كون سلوكه كذا وكونه ليس كذا، وإلا لكان ما يقوله شيئا محددا بعد.

ثم بقدر ما يكون الإثبات صادقا يكون النفي كاذبا وبقدر ما يكون النفي صادقا يكون الإثبات كاذبا. ومن ثم فلا يمكن أن يثبت بحق 1008 ب 01 نفس الشيء في آن وأن ينفيه بحق. ومع ذلك فقد يمكن للمرء أن يعتبر ذلك مسلمة بما ما يزال بحاجة إلى دليل.

فهل من يكون على خطأ ويسلم بأنّ شيئا ما سلوكه كذا وليس كذا هو بالعكس في الحقيقة من يسلم بالأمرين معا؟ فإذا كان هذا الأخير على حق، فما الذي يعنيه بذلك إذن، عندما يقول إن طبيعة الموجود متقومة بالصفة كذا؟ وإذا لم يكن على حق كان بالأحرى من يسلم برأي الأول هو الذي على حق[13] فيكون سلوك الموجود بعد على نحو محدد ويكون هذا صادقا وليس في آن ليس صادقا.

ولكن إذا كان الجميع بنفس النحو مخطئين وقائلين الحقيقة في نفس الوقت فإن من كان على هذا الرأي بصورة عامة لا يعبر عن شيء، ولا يقول شيئا إطلاقا. فهو يقول في آن نعم كذا ولا كذا معا. أما إذا لم يسلم إطلاقا بشيء عامة بل لم يقصد إلا لا شيء صالح كذلك فكيف يميز نفسه إذن عن النبات[14].

071 ومن هنا يتبين بأوضح ما يكون أنه لا أحد يرى بحق هذا الرأي حتى من بين أولئك الذين يؤمنون بهذه النظرية. وإلا لماذا يذهب صاحب هذه النظرية إلى ميغارا ولا يبقى بالأحرى ساكنا حين يقصد الذهاب إليهما؟ لماذا لا يرتمي مباشرة في الصباح الباكر في النار أو في هاوية إذا كان الأمر عنده سيان؟ فمن البين أنه حذر عندما لا يعتبر السقوط على نفس النحو جيدا وليس جيدا في آن؟ وبين كذلك، أنه ينبغي أن يعتبر أحدهما أفضل له والثاني أسوأ. وحيثما كان الأمر كذلك فمن الضروري أيضا أن يسلّم بأنّ هذا إنسان وذاك ليس إنسانا وأن هذا حلو وذاك ليس حلوا. فهو حقا لا يبحث في كل شيء على نفس النحو ولا يعتبر كل شيء متماثلا عندما يعتقد بأنه من الجيد شرب الماء أو أنه يرى إنسانا، إذ لا يمكن أن يطلب ذلك وأن يكون عليه أن يعتبر كل شيء متماثلا فيكون نفس الشيء عنده وبنفس المعنى إنسانا وليس إنسانا كذلك. وكما أسلفنا فبين أن أي أحد يحتمي أمام البعض، ولا يحتمي أمام غيرهم. فيبدو أن الجميع يسلمون بأنّ شيئا ما يسلك بصورة عامة حتى لو لم يكن مع جميع الأشياء فعلى الأقل بمعيار الأفضل والأسوأ. فإن لم يفعلوا ذلك بمقتضى العلم بل بمجرد الرأي، فإنه يكون عليهم من أجل الوصول إلى الحقيقة أن يجتهدوا مثلما يجتهد المريض أكثر من السليم من أجل الصحة. فبالمقارنة مع العالم لا يعد الظان في علاقة سليمة مع الحقيقة.

ثم حتى لو كان كل شيء كذا وغير كذا بإطلاق، فإنه يوجد على الأقل الأكثر والأقل في طبيعة الموجود. فليس علينا أن نسمي الاثنين مثل الثلاثة عددا فرديا ولا يقع في نفس الخطأ من يعتبر من يعد الأربعة خمسة ومن يعدها ألفا. فالخطأ هنا ليس مساويا للأول في المقدار. ومن ثم فخطأ الأول أقل من خطأ الثاني ومن ثم فالأول أكثر 1009 أ 01 قربا من الحقيقة. فإذا كان أقرب إلى الحقيقة فينبغي أن يكون أصدق.

وما كان أصدق كان أقرب إلى الحقيقة. وحتى لو لم يكن ذلك كذلك فينبغي مع ذلك أن يوجد ما هو أكثر يقينا وأكثر حقيقة. وبذلك نكون قد تحررنا من النظرية القائلة بعدم وجود فرق وبعدم وجود ما يسمح بتحديد متين في الفكر.

05. دحض نسبية الفيثاغورية لنفيها مبدأ عدم التناقض

إن نظرية بروتاغوراس تصدر عن نفس هذا الرأي كذلك. فكلتا 072
النظريتين ينبغي أن تصمدا معا أو أن تسقطا معا. فإذا كان كل ما يراه أي إنسان أو ما يبدو له صحيحا فهو صحيح من ناحية أولى، فينبغي أن يكون كل شيء صحيحا وخاطئا في نفس الوقت، إذ إن الكثير من الناس متعارضون في آرائهم بحيث إن بعضهم يعتبر بعضهم على خطأ لأنّهم لا يرون نفس الشيء. فينتج من ثم ضرورة أن نفس الشيء ينبغي أن يكون موجودا عند البعض وغير موجود عند البعض الآخر. وإذا كانت هذه الدعوى صحيحة من ناحية ثانية فينبغي أن يكون كل ما يراه كل واحد من الصفين حقا. وحتى يكون ما يعنيانه متناقضا، فيتميز من هم على خطأ ومن هم على حق يفترض أن يكون الموجود ذاته متقوما بصورة تجعل الجميع على حق، فعلا. فينتج من ثم بوضوح أن كلتا النظريتين تنطلقان من نفس الأفكار. ومع ذلك فنوع السلوك الذي علينا أن نسلكه ضدهما ليس واحدا معهما كليهما، بل ينبغي أن يكون مع البعض باستعمال الأسس ومع البعض الآخر باستعمال القوة. فمع أولئك الذين وصلوا إلى هذه الفرضية انطلاقا من الشك فجهلهم يسير العلاج. فليس علينا أن نرد على كلماتهم، بل على أفكارهم. أما بالنسبة إلى أولئك الذين يقولون هذا الكلام لمجرد الكلام فإن الدحض يتعلق بعلاج صوت كلامهم وألفاظهم.

وهذا الرأي يستمد مبرره من المحسوس عند من وصلوا إليه من منطلق شك حقيقي. فمن وجه أول كون التناقضات والمتقابلات توجد في آن واحد نعتقده لأننا نرى أن الأمور المتضادة تصدر عن نفس الشيء. وإذا كان لا شيء يمكن أن يوجد من دون أن يكون قد كان، فقد سبق إذن أن كان الشيء الأمرين معا، كما يقول أناكساغوراس محقا بأن كل شيء كان ممتزجا بكل شيء. وكذلك يرى ديموقريطس الذي يجعل الخلاء والملاء متساويين في كل جزء، كما استنتج من

ذلك تعريف الملاء بالوجود والخلاء بالعدم. وسنرد على الذين وصلوا انطلاقا من هذا إلى ذلك الرأي بأنهم بمعنى ما محقون، وبمعنى ما لا يعرفون الحقيقة. فالموجود، يستعمل بدلالتين اثنتين بحيث إنه فى معنى ما هو شيء يمكن أن يصدر عن لاموجود، وفي معنى ما لا يصدر عن لاموجود وأن نفس الشيء يمكن أن يكون موجودا وغير موجود في
073 نفس الوقت، ولكن ليس بنفس الدلالة. فمن حيث الوجود بالقوة يمكن لنفس الشيء أن يكون فيه تضاد في نفس الوقت. لكن لا يمكن أن يوجد فيه تضاد في وجوده بالفعل. فهل سنطلب منهم أن يعترفوا بجوهر آخر للموجود لا يكون فيه خاصة لا حركة ولا فساد ولا كون؟

1009 ب وبنفس النحو يتضمن الحسي مبررا للرأي القائل إن الظاهر هو الحقيقة. فهم يرون أن الحقيقة لا ينبغي أن نقدرها بكثرة عدد من لهم رأي محدد أو بقلته. فالبعض يعتبرون نفس الشيء حلوا بالذوق ويعتبره غيرهم مرا بحيث إنه عندما يكون الكل مريضا أو مجنونا ولا يوجد إلا اثنان أو ثلاثة سالمين، فإن العقل سيعتبرهم هم المرضى والمَجَانِين ويعتبر الآخرين هم السّالمين. ويبدو كذلك أن الكثير من الحيوانات الأخرى تبدو أمام نفس الأشياء مختلفة ومتناقضة مثلنا، بل حتى كل فرد لا يبقى رأيه مماثلا لذاته إزاء معطيات الإدراكات الحسية. ومن ثم فما هو حقيقي وما هو خاطئ يبقى خفيا. فالأول ليس أكثر حقيقة من الآخر، بل كلاهما على نفس النحو. وبالتالي فاستنادا إلى ذلك قال ديموقريطس، إما أنه لا شيء حقيقي، أو أن الحقيقة خفيةٌ عنا. وكان عليهم خاصة لاعتبارهم أوّلًا الإدراك الحسّي معرفة أولا لأنّهم كانوا ـ ثانيا ـ يعتبرون الإدراك الحسي متغيرا، فمن الضروري أن يكون عندهم ما يظهر لكل واحد في الإدراك الحسي حقيقة. ومن هذه المنطلقات وقع أنباذوقليس وديموقريطيس وكل البقية في مثل هذه الآراء. من ذلك ما يقول انباذوقليس[15] إن معرفتنا تتغير مع تغير أحوالنا:

كلما نمت المادة الموجودة نما رأي الإنسان*

وقال في موضع آخر[16]:

فمثلما تتغير أنت ذاتك تنتسج في تغير دائم، فيحصل عندك تغير
من فكرة إلى فكرة

على نفس النحو عبر بارمينيداس[17]:

ذلك أنه مثلما يتحرك مزيج كل واحد في أعضائه المتصلة
تنتسج لذلك أفكار الإنسان فالواحد وكون الشيء هو نفس
الشيء هو ما يفكر فيه العضو طبيعة عند الجميع وعند كل واحد 074
مائت: فالكثير هو من يعمل كفكرة.

كما قيل إن أناكساغوراس قد أعلن أمام بعض أصدقائه أن الأشياء هي كما يتصورونها*. كما قالوا إنه من البين أن هومار كان على نفس الرأي إذ أخرج هكتور بضربة عن طوره وجعله «على رأي آخر» فجعل الآخر يتساءل من أين صار لفاقدي العقل عقل، لكنه ليس إلا عقلا آخر[18]. والآن إذا اعتبرنا كليهما عقلا فإنه ينبغي أن يسلك الموجود كذا وليس كذا. فتنتج من ثم أصلب نتيجة. فإذا كان يمكن أن يوجد من يعلم الحقيقة إلى هذا الحد بأقصى ما يمكن وبصورة عامة، فلا بد إذن أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى من يطلبونها ويحبونها بأقصى ما يمكن الطلب والحب. فإذا كان الدفاع عن مثل هذه الآراء وتفسير الحقيقة بهذه الطريقة، فكيف لا يمكن لهؤلاء بحق وبدون جهد أن يشرعوا في التفلسف؟ فالبحث عن الحقيقة يمكن بهذا المعنى ألا يكون شيئا آخر غير «نش» العصافير.

1010 أ 01 وتكمن علة هذا الرأي في كون أصحابه خلال بحثهم عن حقيقة الوجود لم يعتبروا موجودا إلا المحسوس. وفيه تسيطر طبيعة اللامحدد وطبيعة ما يعرف على هذا النحو[19]. وبالتالي فنظريتهم لها ظاهر الحقيقة وليست حقيقة، إذ الحقيقة بالأحرى بدت تتكلم ضدهم، لكأن نبرة الكلام جعلت أبكارموس يتكلم ضد كسينوفون. ولما كانوا يرون أن هذه الطبيعة بكاملها خاضعة للتغير وأنه لا توجد أي إمكانية لعبارة صادقة عما يدرك من التغير رأوا أنه لا يوجد شيء حول ما هو متغير بكل الأنحاء، وبإطلاق يمكن أن يقال فيه قول صادق بحق. وانطلاقا من هذه المسلمة صدرت أكثر الآراء المشار إليها انتشارا. ومن أصحابها من يسمون أنفسهم معتنقي مذهب هرقلايتوس وكراتيلوس الذي لم يعتقد أنه عليه ألا يقول شيئا، بل كان يكتفي بتحريك سبابته ليشير. وكان يعيب في ذلك على هرقلايتوس قوله إن الإنسان لا يمكنه أن يغطس في نفس النهر مرتين مدعيا أنه لا يمكن أن يغطس فيه حتى

075 مرة واحدة. وسنرد الآن على هذا التفسير بأن ما يوجد في المتغير، وبالذات خلال تغيره، أساس صحيح على كل حال يعتبر شيئا غير موجود. وحتى هذا فهو مع ذلك مشكوك فيه. فما هو بصدد التغير يكون بالذات خلال فقدانه إحدى الصفات، وله أيضا شيء ما يكون قد فقده بعد، وينبغي أن يكون بعد مما سيكون. وبصورة عامة فإذا كان يوجد شيء ما سيفسد، فينبغي أن يكون قد كان موجودا وحاضرا قبل فساده. وبالمقابل إذا تكون شيء فلا بد أن يوجد قبل ذلك ما يصدر عنه وما ينتج عنه. ولا يمكن أن يذهب ذلك في تسلسل لامتناه. ومع ذلك سنتغاضى الآن عن ذلك، وسنكتفي بالرد بأن التغير في الكيف شيء مختلف عن التغير في الكم. فهب مع ذلك أن الكم لم يثبت، فالأكيد أن الصورة التي نعلم بها كل شيء هي التي تبقى ثابتة.

وينبغي أن نلوم بحق معتنقي هذه الرؤية أنهم في حين لم يروا إلا عددا قليلا من الأشياء المحسوسة ذاتها، فقد عمموا بهذا السلوك دعواهم بنفس المعيار على العالم كله. فلا يوجد كون وفساد دائمان إلا في مكان ما من هذا العالم المحسوس المحيط بنا. لكن ذلك لا يتجاوز جزءا من العالم ككل. وكان علينا محقين كذلك أن نستثني ما ليس بمتحرك من الأشياء بدلا من أن نحكم عليها بما حكمنا به على المتحركات. ولو أردنا أن نعترض عليهم نفس الاعتراض بما سبقت الإشارة إليه بعد، لأثبتنا لهم لإقناعهم بوجود جواهر غير متحركة. وفي الحقيقة فإن أولئك الذين يعتبرون كل شيء موجودا وغير موجود في آن قد وقعوا بالأحرى في وجوب القول بسكون عام بدلا من حركة عامة. ذلك أنه حقا لا يوجد ما يمكن أن تتغير إليه الأشياء ما دام كل شيء موجودا بعد في كل شيء.

1010ب أما الحقيقة المدعاة والتي تخص كل ما يظهر، فيرد عليها بأنه ليس كل ما يظهر حقيقيا. فأولا كل إدراك حسي ليس محصنا عن الخطأ إلا في مجاله الخاص، وتصور الإدراك الحسي مختلف. ثم ينبغي أن نعجب من تكون موضوع شك: هل الأعظام هي بهذا العظم، والألوان هل هي على هذا التكوين كما هي عن بعد وكما هي عن قرب؟ وهل السليم أو المريض هما كما يظهران؟ وهل يقضي الضعيف في الثقيل أم الأقوياء؟ هل يقضي النائم في الحقيقة أم اليقظ قضاء 076

سليما؟ وكونهم لا يقصدون ذلك بجدية أمر بيّن، إذ لا أحد منهم عندما ينزل للاستراحة في ليبيا يعتقد أنه مقيم في أثينا ليلتها، فيعزم الذهاب إلى الأوديون. والأمر كذلك بخصوص المستقبل. وكما يقول أفلاطون[20]. فرأي الطبيب أصح من رأي العامي في المريض وتوقعه هل سيشفى أم لا؟ وكذلك هل للإدراكات الحسية ذاتها نفس الصلاحية في مجال غريب عنها وفي مجالها الخاص وحول القريب والبعيد[21] نفس الصلوحية؟ فما يحسم بخصوص اللون هو البصر وليس الذوق. وما يحسم في الغذاء هو الذوق وليس البصر. ولا أحد من هذه الحواس يعلمنا في زمان متماثل عن نفس الشيء بأنه يسلك على النحو الفلاني أو لا يسلك عليه. وحتى في أزمنة مختلفة لا يشك أحد في انفعال الحس، بل هو يشك في الموضوع الذي يقع فيه نفس الشيء. وأقصد مثلا أنه يمكن أن يكون الخمر نفسه حقا أو بدن الذي يذوقه هو الذي يتغير فيبدو مرة حلوا ومرة ليس حلوا. لكن الحلو ذاته كما هو في ذاته ما بقي هو، ولم يتغير أبدا، بل الإدراك الحسي مصيب دائما. وما ينبغي أن يكون حلوا ينبغي أن يكون ضرورة ذا تكوين محدد. وما بيناه يلغي حقا كل هذه الآراء. ومثلما هي لا تعلم جوهر أي شيء فهي كذلك لا تعلم الضرورة. فالضروري لا يمكن أن يسلك كذا وكذلك بصورة أخرى بحيث عندما يكون شيء ما ضروريا، فإنه لا يكون في آن كذا، وكذلك بصورة تجعله يمكن أن يسلك سلوكا مغايرا فيكون ليس كذا.

وبصورة عامة فإنه لو كان لا يوجد إلا ما يدركه الحس لما وجد شيء فضلا عن الجواهر الحية، وكذلك الإدراك الحسي نفسه. والآن فبهذا الشرط لن يوجد محسوس قابل للإدراك، ولن يوجد إدراك حسّي حتى لو كان صحيحا، لأنه انفعال للمدرك. فالموضوع الحامل الذي ينتج الإدراك الحسي لا يمكن أن يوجد من دون الإدراك الحسي. 077
فالإدراك الحسي هو دون شك، ليس إدراكا حسيا لذاته، بل ينبغي أن يوجد شيء مختلف عنه خارج الإدراك الحسي. وهو ما ينبغي أن يتقدم
1011 أ 01 عليه. فالمحرِّك متقدم بمقتضى طبيعته على المحرَّك، ويبقى ذلك صحيحا، حتى لو كانا متضايفين.

06. مواصلة دحض مذهب فيثاغورس

يقع الكثير في شك سواء من معتنقي هذه الآراء لاقتناعهم بها، أو ممن لا يعتنقونها إلا بأفواههم، إذ يسألون عمن يقرر بخصوص الأصحاء، وخاصة عمن يحكمون في كل موضوع حكما صحيحا؟ ومثل هذا الشك شبيه بسؤال: هل نحن الآن نائمون أم يقظون؟ وكل هذه الشكوك لها نفس الدلالة. وهي تطلب أساسا لكل شيء، وبالذات هي تطلب مبدأ وتريد الوصول إليه بالدليل. أما كونهم ليسوا مقتنعين فهو ما يثبتونه في أعمالهم. وكما قيل فخطأُهُم بالأحرى يكمن في طلبهم دليلا على ما لا دليل عليه. فمبدأ الدليل ليس هو بدوره دليلا. وكان من المفروض أن يقتنعوا بيسر بهذا، إذ ليس من العسير فهمه. فهم يريدون أن يرغموا بالكلمات فيطمعون في شيء مستحيل، إذ يرون أنه علينا أن نبرهن على المتقابلات في حين أنهم مع ذلك يقولون بعد أمرا متقابلا. والآن إذا لم يكن كل شيء إضافيا، بل يوجد كذلك بعض الأشياء لذاتها، فإنه لا يمكن أن يكون كل شيء مما يبدو حقا (دون أن يكون حقا). فما يظهر يظهر لأحد ما. ومن ثم فمن يعتبر كل ما يظهر حقا يعتبر كل موجود مجرد إضافي. ومن ثم فكل من يريدون أن يجبروا بقوة الكلام، فيعترضون على الكلام ويغيرون دعواهم بالقول: إن الظاهر غير موجود، بل هو موجود لمن يظهر له ومتى يظهر وبقدر ما يظهر وكما يظهر. أما إذا لم يحضروا خطابا ولم يضيفوا هذه التحديدات الدقيقة فإنهم سرعان ما يقعون في تناقضات ضد أنفسهم. فيمكن فعلا أن يبدو نفس الشيء للبصر عسلا لكنه لا يبدو للذوق 078 عسلا، وأنّ العينين كلتيهما إذا لم تكن لهما نفس القوة البصرية قد يبدو شيء ما لكل منهما مختلفا. وفي الحقيقة فمن اليسير الرد على من يعتبرون الظاهر حقيقيا استنادا إلى الأسس التي شرحناها فيدعون من ثم، أن كل شيء متماثل وفي نفس الآن حقيقي خاطئ. صحيح أن نفس الشيء لا يبدو كذلك للجميع وليس دائما خاصة، بل هو في غالب الحالات يكون كذلك متقابلا في نفس الوقت. فحس اللمس مثلا قد يعتبر جمع ظفرين شيئين في حين يراهما البصر شيئا واحدا.
1011 ب لكنهما لا يبدوان لنفس الحس في نفس العلاقة وبنفس الكيفية وفي نفس الوقت شيئا مختلفا. وذلك أيضا ما كان ينبغي أن يعد الحقيقة.

لكنه وطبيعي ـ من ثمّ ـ أنه كان ينبغي على أولئك الذين يعبرون عن هذه الآراء، لا على أساس الشك، بل من أجل الكلام، أن يشرحوا أن الظاهر بمجرده حقيقي بالنسبة إلى الذين يظهر لهم. وكما قيل كان عليهم أن يعتبروا كل شيء إضافيا. وهو ما لا يوجد إلا في علاقة بالرأي والإدراك الحسي بحيث لا شيء حصل من ذلك، ولا يمكن أن يحصل ما لم يكن أحد قد رآه سابقا. أما إذا كان على عكس ذلك صحيحا أن شيئا ما حصل وسيحصل، فإنه من البين أنه ليس صحيحا أن كل شيء يوجد بحسب الإضافة إلى الرأي. ثم إذا كان كل شيء واحدا، فإنه كان ينبغي أن يكون بالإضافة إلى الواحد أو إلى شيء محدد. وكذلك عندما يكون واحدا سواء كان نصفا أو مماثلا، فإنه لن يبقى مماثلا في علاقة بالمضاعف. وعندما يكون صاحب الرأي بالمقابل مع الإنسان وموضوع الرأي شيئا واحدا، فإن صاحب الرأي ليس إنسانا، إذ هو بالأحرى موضوع الرأي. وعندما يكون كل إنسان موجودا بواسطة علاقته بصاحب الرأي، فإنه كان ينبغي أن يكون صاحب الرأي بمقتضى نوعه قائما في علاقة بأشياء لامتناهية الكثرة.

وهذا كاف للجزم بأن القضية المبدئية «القضايا المتناقضة لا يمكن أن تكون صادقة في نفس الوقت» هي القضية الأكثر يقينية من كل شيء كما هو الشأن بخصوص النتائج التي ينخرط فيها معارضوها وعلل ما يناقضها.

ولما كان يمتنع أن يقال التناقض حول نفس الموضوع قولا حقيقيا، فإنه من البيّن كذلك ألا ينتسب الضدان إلى نفس الشيء في نفس الوقت، إذ من كلا الطرفين يكون أحد المتقابلين المتضادين ليس أقل حرمانا من الجوهر. لكن الحرمان[22] هو النفي المقول على 079 جنس محدد. فإذا كان يمتنع أن نثبت بحق وفي نفس الوقت شيئا وأن ننفيه، فإنه يمتنع كذلك أن ينسب إليه ضده، بل إما كلاهما وفي حدود معينة فحسب، أو أحدهما عامة والثاني بحدود معينة.

07. البرهان بالدحض على مبدأ الثالث المرفوع

ودون ذلك إمكانا أن يوجد ثالث بين طرفي التناقض يكون وسطا بينهما، بل ينبغي علينا ضرورة أن نثبت أحدهما أو الآخر أو أن ننفيه.

ويتبين ذلك أولا من تحديد مفهومي الصحيح والخاطئ. فالقول إن الموجود ليس موجودا أو غير الموجود موجودا قول خاطئ. لكن القول: إن الموجود موجود وما ليس بموجود ليس موجودا، فقول صحيح. وهكذا فمن يحمل الوجود على موجود أو عدم الوجود على عدم الموجود ينبغي أن يكون قوله صحيحا أو خاطئا. فلا نقول عن الموجود إنه ليس موجودا أو هو موجود ودون ذلك القول عما ليس موجودا موجودا. والوسط بين طرفي التناقض سيكون، إما على النحو الذي يكون عليه الوسط مثل الرمادي بين الأبيض والأسود، أو مثل لا الإنسان ولا الفرس، بل بين الإنسان والفرس، وهو نفس الأمر في الوساطة. فإذا كان وسطا بالمعنى الأخير، فلن يكون قد وجد فيه تغير (إذ الشيء يتغير دون شك مما ليس خيرا إلى ما هو خير أو من هذا إلى ذاك). ويتبين دائما أن هذا الأخير لا يحصل له خلال تغيره شيء آخر غير المرور إلى النقيض أو إلى الوسط. أما إذا كان على العكس وسطا
1012 أ بالمعنى الحقيقي وكان سلوكه كذلك مع النقيض فستحصل فيه[23] صيرورة إلى البياض ومع ذلك فليس انطلاقا مما ليس أبيض في حين أننا نرى أن ذلك ليس هو كذلك. وكل ما هو موضوع تأمل أو فكر يثبته الفكر أو ينفيه. وينتج ذلك من التحديد التصوري فيه عندما يكون الفكر فكرا في الحقيقة. وعندما يكون في الخطأ يكون ملزما بأن 080
يكون مثبتا أو نافيا. وإذا كان غير ذلك، كان في الخطأ. وعندما لا نتكلم من أجل الكلام، فإنه يكون كعلى مثل هذا الوسط أن يوجد مع كل التناقضات حيثما لا يكون المرء قد قال الحقيقة أو عندما لم يقل الحقيقة. كما كان ينبغي كذلك أن يوجد وسط بين الموجود واللاموجود وأن يوجد تغير بين الكون والفساد. وكان ينبغي كذلك أن يوجد في أجناس الموجود التي يوجد فيها وسط يصحب النفي فيها في آن تقابل الضدية مثل أن يوجد بين الأعداد مثل ذلك الوسط الذي لا يكون زوجيا ولا فرديا. لكن ذلك غير ممكن، كما ينتج عن تحديد التصور. وكان ينبغي أن يذهب ذلك إلى تسلسل لا متناه. وكان ينبغي ألا يقتصر المرء على مرة ونصف من الشيء الموجود، بل أكثر. فالمرء يكون بحق مرة أخرى معبرا عن الوسط مع الإثبات ومع النفي. وكان ذلك هو بدوره يكون شيئا، إذ كان جوهره يكون مختلفا عن الأمرين

المنفيين كليهما. ثم إنه عندما يجيب أحد بالنفي عن سؤال: هل شيء ما أبيض لا يكون قد عبر عن شيء أكثر من الوجود لأن عدم الوجود هو النفي[24].

يقع البعض في هذه الرؤية مثلما يقعون في آراء متناقضة أخرى لعجزهم عن دحض أسس الخصومة، فيستسلمون ويعترفون بأن المسائل التي لم تحسم صحيحة. وهكذا فانطلاقا من هذه الأسس وصل البعض إلى هذه الآراء. وغيرهم وصل إليها لكونهم يبحثون عن دليل لكل ما يتطلب تأسيسا. وعلينا مع كل هؤلاء أن ننطلق في الدحض من كون المرء عليه أن يحدد شيئا ما بصورة ثابتة. وهذا التحديد يحصل من وجوب تعريفهم شيئا ما ضرورة. فالتصور الذي يكون رمزه الكلمة، سيكون هو التحديد الثابت. ويبدو أن نظرية هرقلاتيوس هي التي تعتبر كل شيء وجودا وليس وجودا في نفس الوقت. أما اعتبار كل شيء حقيقيا فهي النظرية التي يضعها أناكساغوراس بالمقابل، فتعتبر شيئا وسطا بين طرفي التناقض، بحيث إن كل شيء يصبح خاطئا، إذ عندما يمتزج ما هو خير وما هو ليس خيرا، فإن المزيج لن يكون لا خيرا ولا ليس خيرا، بحيث إن المرء لا يستطيع أن يقول عنها شيئا بحق.

08. دحض الرأي في الألوان القائل إن كل شيء حقيقي وكل شيء خاطئ

081 وينتج عن هذه التحديدات أن الشروح حول الصواب والخطأ التي ينبغي أن تشمل كل شيء على نحو واحد لم تتحقق كالحال من ناحية أولى في نظرية أولئك الذي يدعون أن لا شيء بحقيقي، بل يمكن في كل القضايا أن يكون الأمر مع من يعتبر قطر المربع مُنطقا، ومن ناحية ثانية نظرية أولئك الذين يقولون كل شيء حقيقي. وفي كل الحالات تتطابق هذه النظريات مع نظرية هرقلاتيوس. فمن يدعي أن كل شيء صحيح، وكل شيء خاطئ، يتكلم على كل واحدة من هاتين 1012 ب 01 القضيتين مفصولة عن الأخرى. فإذا كانت تلك غير ممكنة كان حصول هذه غير ممكن. وكما هو بين، فإن الكثير من التناقضات لا يمكن أن يصح فيها كلا طرفيها معا. لكن حالات قليلة توجد كذلك ويمكن أن يكون كلا طرفي التضاد خاطئين رغم أن ذلك بحسب ما قيل يبدو

بالأولى ممكنا. وكما قيل في ما تقدم ينبغي علينا أن نطلب من الشروح الاعتراف ليس بأن شيئا ما، يوجد أو لا يوجد، بل أن يعرف المرء شيئا ما بكلمة واحدة. وينبغي أن ننطلق في الحوار من تحديد تصوري، وأن يحدد أولا دلالة الصحيح أو الخاطئ. فإذا كان الصحيح والخاطئ لا يدلان إلا على الإثبات والنفي[25] فإنه لا يمكن أن يكون كل شيء خاطئا. ذلك أنه ينبغي ضرورة أن يكون أحد طرفي التناقض صحيحا. وعندما يكون على المرء ضرورة أن يثبت كل شيء، أو أن ينفيه، فإنه لا يمكن أن يكون كلا طرفي التناقض خاطئين. فلا يكون خاطئا إلا أحد طرفي التناقض.

لكن كل هذه الدعاوى تقع كذلك في النتيجة التي أشرنا إليها كثيرا، وهي أنها تلغي ذاتها. فالذي يعتبر كل شيء حقا، يعتبر من ثم كذلك، الدعوى التي تضاد دعواه حقا. ومن ثم فهو يعلن أن دعواه خاطئة. فمعارضه لا يعتبر دعواه صحيحة. أما الذي يعتبر كل شيء خاطئا فهو يعتبر كذلك دعواه الخاصة خاطئة. أما إذا أراد أحدهما أن يستثني دعوى المعارض، لكأنها هي وحدها الخاطئة، والدعوى
082 الأخرى دعواه الخاصة، لكأنها هي وحدها التي ليست خاطئة، فإنهما لن يصلا إلى أكثر من وجوب التسليم بما لا يتناهى من الدعاوى الصحيحة والدعاوى الخاطئة. ذلك أن الدعوى التي تعلن أن الدعوى الصحيحة المعلنة عن صحة الدعوى، كان ينبغي كذلك أن تكون هي بدورها صحيحة، وكان هذا سيؤول إلى تسلسل لامتناه.

وبين إذن أن النظرية القائلة إن كل شيء ساكن مثلها مثل النظرية الأخرى القائلة إن كل شيء متحرك، متساويتان في عدم الصحة. فلو كان كل شيء ساكنا لكان دائما نفس الشيء صحيحا وخاطئا، في حين أنه مع ذلك كما هو بين، خاضع للتغير، ولكان المتكلم حقا لم يكن موجودا، ولن يصبح موجودا. أما لو كان بالمقابل كل شيء متحركا، لما كان يوجد شيء صحيحا، ولكان كل شيء خاطئا. وينتج عن ذلك الاستحالة التي سبق البرهان عليها. وينبغي أن يكون ما يتغير موجودا. فالتغير يذهب من شيء إلى شيء. كما أنه لا يمكن أن يكون كل شيء مقتصرا أحيانا على السكون أو على الحركة وليس دائما. فيوجد شيء يحرك دائما ما يتحرك. والمحرك الأول هو ذاته لا يتحرك.

الهوامش

01 اتبع بونيتس هنا مرة أخرى ما ورد في الأصل «ἡ ὄντα» لكنه في الشرح ص.172 قرأ «ἡ ὄν» التي بمقتضاها كانت الترجمة ستكون «وهكذا تكون العناصر ليس عناصر في الموجود بمعناه العرضي بل عناصر الموجود من حيث هو موجود قد كان موجودا».

02 «καὶ τῶν τούτοις ἀντικειμένων» وما يضاد هذه التصورات» أضافها بونيتس في الشرح ص.177 هنا اعتمادا على الاسكندر الأفروديسي.

03 راجع أرسطو الشذرة (نشرة روز أ. 1886) عدد 31.

04 كذا حسب ما وجد في شرح بونيتس ص.179 تحسينات ذات أساس ἡ-λέγομεν (بدلا من ἡ-λεγομένη) و ἐκεῖνο (بدلا من ἐκείνῳ).

05 راجع ما تقدم ص 195.

06 الكلمات التي وضعناها بين قوسين يعتبرها بونيتس منحولة.

07 قرأ بونيتس «لكان يوجد» (ἔσται) بلدا مما يوجد في النص الأصلي «هو » (ἐστὶ) كما في تحقيق الاسكندر.

08 قرأ بونيتس المخطوطة «هـ» «εἰ δ' ἔσται αὐτῷ τό ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι».

09 قرأ بونيتس تبعا للأسكندر يحمل عليه (οὗ καθ') بدلا من «ما هو كلي» (καθόλου) للمخطوطة.

10 قرأ بونيتس بحس الاسكندر «كل نفي من كل شيء» (κατὰ παντὸς [παντὸς] τὴν κατάφασιν) راجع الشرح ص.195.

11 «أعني هذه القضية أن النقيض ينبغي أن يكون في «أ» تصحيحا لبونيتس.

12 كتب بونيتس تبعا لبكار في ترجمته «قد يستطيعون التفكير» (νοήσειεν) وفي الشرح ص. 196 تشبث بما ورد في النسخة الأصلية «بوسعهم الذهاب إلى» (βαδίσειεν).

13 «الذي له» (ὁ) حسب الناشر بدلا من «باعتباره ما له» (ἧ ὁ).

14 «نباتات» (φυτῶν) تبعا للأسكندر بدلتا من «أشياء طبيعية» (πεφυκότων).

15 أنباذوقليس الشذرة 330 ست و 318 ك.

16 أنباذوقليس الشذرة 331 ست و319 ك.

17 بارميناداس الشذرة 149 وما يليها ست و 145 وما يليها ك.

18 في النفس 404 .2 I أ 27 يحيل أرسطو على نفس الأمر في نصوصنا التي لهومار موضع لا يوجد في المأثور.

19 راجع في ما تقدم الفصل الخامس ص.73 أعلاه. [ص 212ـ213 في النسخة العربية]

20 راجع أفلاطون تيتاتوس 178 ج و 171 هـ.

21 اقترض بونيتس للمأثور (καὶ τοῦ αὐτῆς) شيئا ممثلا كـ وحول البعيد (καὶ τοῦ ἄποθεν) في الشرح ص.206. شويجلر ترجم الفقرة «إدراك حِسّيٌّ لأمر قريب تابع لذلك لحس الخصوصي».

22 حرمان الماهية حرمان لكن (οὐσίας δὲ στέρησις ἡ δὲ στέρησις) هكذا ورد عند بونيتس حسب الاسكندر.

23 «ويسلك .... حينها» (καὶ οὕτως ἡ ἀντίφασις εἴη ἄν τις) هكذا حسب الاسكندر راجع الشرح ص. 213.

24 «المنفي» كذا حسب الاسكندر راجع الشرح ص.215.

25 قرأ بونيتس «εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδός ἐστιν».

المقالة 05: الدال



01. المبدأ ومعانيه

34 يُسمى مبدأ في المقام الأول جزء الشيء الذي تبدأ الحركة انطلاقا 083
35 منه وبتوسطه. فالمبدأ في المستقيم وفي الطريق مثلا هو أحد طرفيهما
1013 أ 01 هذا أو ذاك. ويسمى مبدأ ماكان أفضل ما يمكن أن يتكون منه شيء ما.
ففي التعليم مثلا ينبغي في أغلب الحالات ألا يبدأ المعلم من المبدأ
الأول ومن مبدأ الأمر نفسه، بل مما هو الأيسر الذي يمكن للمرء أن
يتعلمه. ويسمى مبدأ المادة المحايثة التي تنطلق منها نشأة الشيء.
وكما في مثال حالة السفينة تسمى مبدأ قاعدتها، أو في حالة البيت
05 أساسها. وبهذا المعنى نعتبر المبدأ في بعض الحيوانات الدماغ، وفي
بعضها الآخر القلب، وفي بعضها الآخر أي جزء آخر منها لهذا الغرض.
ثم المبدأ هو ما ليس محايثا في الشيء، ويبدأ منه الكون وتبدأ منه أولا
الحركة والتغير بمقتضى مساره الطبيعي. فالطفل ينجبه أبوه وأمه.
10 والمعركة تنتج عن الخصومة. ويسمى مبدأ ما بقراره يتحرك المتحرك
ويتغير المتغير. وبهذا المعنى يستعمل المبدأ لتسمية القضاة والدول
وحكم السائد والملوك والمستبدين. كما تسمى مبادئ الفنون ومن
بينها في الأغلب تلك التي تحدد أهداف الفنون الأخرى، وتلك التي
ينطلق منها المرء لمعرفة موضوع ما. فهذا أيضا يسمى مبدأ الموضوع
15 كما في مبادئ الدليل التي هي الأوليات المسلّمة. ويستعمل تصور 084
العلة في دلالات كثيرة مماثلة كذلك. فكل العلل مبادئ. وعلامة المبدأ
العامة في كل دلالاته هي كونه أولا ومنه يبدأ الوجود أو الكون أو معرفة
20 الشيء. وأحد أنواع هذه المبادئ محايث للشيء. والنوع الثاني يكون
من خارجه. لذلك كانت الطبيعة مبدأ، وكذلك العنصر والفكر والقرار
وأساس القيام والغاية. ففي الكثير من الأشياء، يكون الخير والجميل
مبدأ المعرفة والحركة.

02. العلة ومعانيها

تسمى علة[01] في إحدى دلالاتها، المادة المحايثة التي يكون منها
25 شيء ما. فمعدن السواري وفضة الكوب علة. وكذلك أجناس هذه

المواد الأعم. وفي دلالة أخرى، تعني العلة الصورة والنموذج الرئيس. وهذا هو تصور ماهية الشيء ماهو والأجناس العامة منها. فعلل النبرة المثمَّنة مثلا هي نسبة اثنين إلى واحد. وهي بصورة أعم العدد، وما في التصور من أجزاء مقومة. ويسمى علة كذلك ما يستمد منه التغير أو السكون بدايته الأولى. من ذلك مثلا العلة المغيِّرة للمتغير. كما يسمى شيء ما علة بوصفه غاية، أعني ذلك الذي لأجله يحصل شيء ما. وبهذا المعنى فإن الصحة علة للفسحة. فالجواب عن سؤال: لماذا يتفسح شخص ما؟ هو: حتى يصبح سليما. ونعتقد أننا بهذا الجواب قدمنا العلة. ونفس الأمر يصح على كل ما يخص حركة شخص ما حتى قبل أن يحصل الهدف. فمثلا حتى قبل صيرورة المتجول صحيحا، فإنّ الحدّ من الوزن أو التطهير أو الأدوية أو الأدوات الطبية، كل ذلك يحصل من أجل الهدف. لكنها مختلفة في ما بينها بكون بعضها أدوات وبعضها عملا.

وبهذا الكم من الدلالات تقرِيبا تُستعمل العلة. فالعلة تقال في
085 دلالات كثيرة. فينتج من ثم أن نفس الشيء له عدة علل. وهي علل بالفعل وليست عللا بمعنى عرضي. فعلة الأساطين مثلا هي فن البناء. وهي المعدن كذلك. وهما علتان ليس لأي منهما علاقة بالأخرى عدا كون المعلول أساطين. لكنهما ليستا علتين بنفس النحو، بل الواحدة مادة والثانية أصل الحركة. والكثير من الأشياء متعللة. فالعمل على سبيل المثال علة الشعور بالرفاه، والرفاه علة العمل. ولكن ليس بنفس المعنى. فأحدهما غاية الحركة، والثاني بدايتها. كما أن نفس المكوث يكون علة للمتناقضين. فما كان حضوره علة لهذا الحدث المحدد، يُعتبر غيابه علة للطرف المقابل. فتهديم السفينة، علتها مثلا غياب الربان، الذي كان حضوره علة المحافظة على السفينة. لكنهما كليهما ضدهما حضور الربان وكلاهما علة محرّكة.

وكل ما أشرنا إليه من دلالات العلة يقع تحت أصناف رئيسية. فعناصر الكلام علل للمقاطع الصوتية. والمادة علة لما يصنع منها. والنار والتراب وكل ما يماثلهما علل للجسم. والأجزاء علل للكل. والمقدمات علل للقياس بمعنى أنها هي ما يصدر عنه نتيجة القياس. فيكون أحد المكونين الموضوع، كالأجزاء مثلا. ويكون المكوّن الثاني

الماهية، أعني الكل والجمع والصورة. لكن البذرة والطبيب والمستشار وخاصة المنتج كل هؤلاء علل بمعنى أنها ما منه يكون بدء الحركة أو السكون. ويكون غير ذلك أخيرا علة بوصفه هدف البقية أي الخير. فما لأجله يحدث شيء هو ما ينبغي أن يكون الأفضل وغاية البقية. وقد يتساوى الأمر سواء كان خيرا بحق أو عرّفناه بوصفه ما يبدو خيرا.

تلك هي أنواع العلل كلها. والتغيرات التي تستعمل فيها عبارة العلة عديدة. إلا أنها تقبل الرد إلى نقاط وجهات نظر رئيسية قليلة. وبالذات فستوجد علة بأنحاء مختلفة، حتى في الاستعمال المشترك بالنوع، بمعنى قابلية إحداها المقاربة مع الأخرى علة مباشرة أو علة بصورة غير مباشرة. فعلة الصحة مثلا، هي الطبيب أو صاحب الصنعة، وعلة الأنغام الثمانية (أو علل النغم الثماني...) الزوج أو العدد. وهكذا 086 يكون دائما الكلي الذي يشمل كل شيء جزئيا وفرديا. ويصدق نفس الأمر على العلل العرضية وأجناسها العالية. فعلة الأساطين مثلا، هي بمعنى آخر بوليكليتوس، وفي معنى آخر بمعنى النحت، ومن أعراض النحات أنه كان بوليكليتوس. لكن الكلي الشامل للعرض علة أيضا. 1014 أ 01 فالإنسان مَثلا أو كلي الكائن الحي علة للأساطين، لأن بوليكليتوس إنسان، والإنسان كائن حي. ومن بين الأعراض ذاتها يكون أحدها بالمقارنة مع غيره أقرب أو أبعد. فقد نسمي الأبيض، أو ما هو موسيقي مثلا، علة للأساطين، وليس بوليكليتوس أو الإنسان فحسب. إلا أن العلل سواء ما كان منها بمعنى علة ذاتية أو بمعنى علة عرضية تعرف كعلل. وتسمى كذلك إما بمقتضى كونها مؤثرة بالقوة، أو مؤثرة بالفعل. فعلة البناء مثلا هي فن البناء أو الباني. ونفس الأمر يصح كذلك على ما علته كل العلل، مثل علل هذه الأساطين المعينة، أو الأساطين عامة، أو علل العام من البناء، وهذا المعدن المحدد، أو المعدن عامة، أو كلي المادة، وهكذا دواليك على نفس النحو كذلك في أعراض الشيء المعمول. كما يقال إن النوعين مرتبطان مثلما يحصل عندما لا نقول بوليكليتوس أو النحات، بل النحات بوليكليتوس.

وتعود دلالات العلة هذه كلها مع ذلك إلى ستة أنواع، كل واحد يقبل التحويل إلى زوجين. فهو يكون علة، إما الفرد ذاته، أو جنسه الأعلى، أو العرض، أو جنسه الأعلى مرتبطين في ما بينهما أو كل

منهما يعرف منفصلا عن الآخر، وقائما بذاته كعلة. ويوجد ذلك كله، إما في حال التأثير بالقوة، أو في حال التأثير بالفعل. وعلى أساس هذا التقابل يقوم الفرق بين الفاعلية الفعلية والعلة الجزئية الفردية دائما في نفس الوقت مع الموضوع الذي تتوجه إليه العلة. فمثلا هذا المعالج المحدد مع هذا المريض المحدد، وهذا البناء المحدد، مع هذا الموضوع المأخوذ في البناء. أما ما هو علة بالقوة، فليس هو دائما مع موضوعه في نفس الوقت. فلا يزول البيت والبناء في نفس الوقت.

03. العنصر ومعانيه

087 نسمي عنصرا، ما يتألف منه شيء باعتباره جزءا محايثا فيه وبسيطا لا يقبل القسمة إلى أجزاء أساسية يتقوم بها تكون مختلفة بالنوع. فنحن نسمي عناصر اللغة مثلا العناصر التي تتألف منها اللغة والتي تنقسم إليها بوصفها أجزاءها المقومة الأخيرة التي لا تقبل الانقسام ثانية إلى أصوات مختلفة بالنوع. وحتى عندما نقسمها، فإن ما ينتج هو أجزاء واحدة بالنوع، مثلما أن كل جزء من الماء هو بدوره ماء أيضا. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المقاطع الصوتية. وعلى نفس النحو نسمي عناصر الجسم، تلك العناصر التي يرد إليها الجسم، بوصفها ما لا يقبل القسمة إلى أجزاء مقومة مختلفة بالنوع سواء كانت جزءا واحدا أو كثرة منها. وتلك العناصر هي ما نسميه عناصر الجسم. وعلى نحو مماثل نتكلم على عناصر الدليل الرياضي وعناصر الدليل
1014 ب 01 عامة. فالأدلة الأولى الأصلية التي توجد ثانية في الكثير من الأدلة، هذه الأدلة تسمى عناصر الدليل. ومِثل هذه القياسات هي الأدلة الأولى والبسيطة المؤلفة من حدود هي أعضاء مبنية بواسطة تصور حد أوسط واحد.

وانطلاقا من هذا المعنى تم نقل اسم العنصر أيضا إلى الحالة التي يكون فيها شيء ما وحيدا وصغيرا قابلا للاستعمال في أشياء كثيرة. ولذلك سيسمى الصغير والبسيط وغير القابل للقسمة عنصرا. وإذن فقد سُلم أننا نعتبر الأشياء الأعم عناصر، لأن كل واحد منها فريد وبسيط، ويوجد في الكثير من الأشياء أو في أكثرها[02]. ولا شك أن تلك هي علة رأي الكثير أيضا في أن الواحد والنقطة مبدآن.

ولما كانت الأجناس كلية وغير قابلة للقسمة (إذ لا يوجد أي تعريف لها)، فإن الكثير من الناس يسمون الأجناس عناصر. وهي في الحقيقة كذلك أكثر من الفروق النوعية لأن الجنس أعم. فما يقال عليه الفرق النوعي هو ما ينتسب إلى الجنس ضرورة. لكن ليس كل ما ينتسب إلى الجنس ينتسب كذلك إلى الفرق النوعي. والمشترك بين كل هذه الدلالات، هو أن عنصر كل شيء يحدد جزءا مقوما أساسيا محايثا فيه.

04. الطبيعة ومعانيها

088 تعني «الطبيعة» في دلالة أولى نشأة النامي (كما في حالة تمديد المرء «الأو υ» في «فوزيس φύσις» ليطيل (مدة) نطقها) في أمر آخر من المادة الأساسية المحايثة التي يستمد النامي نموه منها. والمادة هي ما تنطلق عنه الحركة الأساسية لكل شيء طبيعي، التي تنتسب إليه من حيث هو ما هو. لكن النمو أو الصيرورة الطبيعية تنتسب إلى كل ما يوضع بزيادة تحصل بتوسط شيء آخر، لكونه يوجد في تلامس معه، وينمو معه، أو نما معه، مثل الأجنة. لكن النمو المشترك يختلف عن الملامسة، لأن الأخير لا يحتاج إلى شيء أكثر من وجود الملامسة. أما في النمو المشترك فمعناه أن الناميين يوجد فيهما نفس الشيء الواحد الذي يعمل في كونهما، بدلا من مجرد التلامس حيث ينمو المتلامسان معا، ويكونان شيئا واحدا بالاتصال والكم وليس بالكيف. وتسمى طبيعة تلك المادة التي منها يوجد أحد الأشياء الطبيعية [03]، أو سيوجد بوصفها المادة الأولى دون تغير شكلها وتحول قوتها الخاصة بها. فمثلا نسمي المعدن طبيعة الأساطين والأواني الشريفة، كما نسمي خشبيا طبيعة ما يصنع من الخشب، وعلى نفس النحو في الباقي. فبها يقوم كل جزئي من دون أن تخضع المادة الأساسية إلى تغيير. وعلى هذا النحو، نسمي كذلك عناصر الأشياء الطبيعية طبيعتها من حيث إن بعضها طبيعته النار، والآخر طبيعته التراب، والآخر طبيعته الهواء، والآخر طبيعته الماء أو شيء آخر له دلالة من هذا النوع، إما البعض منها فحسب أو كلها. وفي دلالة أخرى تعني الطبيعة جوهر الشيء 1015 أ
الطبيعي، كما يحصل عندما نسمي التأليف الأول مثلا طبيعة كما يقول[04] أنباذوقليس[05] :

إن الطبيعة لا توجد في أي شيء. بل لا يوجد إلا وصل المزيج وحده وفصله وحده. واسم الطبيعة ابتدعه البشر لهذا المزيج.

089 ومن ثم نقول طبيعة، كذلك عن كل ما هو من الطبيعة، أو ما سيكون منها، حتى لو كان بعد موجودا مما سيكون موافقا للطبيعة، أو ما هو موافق لها، حتى لو لم يحصل بعد على طبيعته عندما لا تكون صورته وشكله متحققين فيه. وبذلك فما هو من الطبيعة هو ما يقوم بالمادة والصورة كلتيهما كما في مثال الحيوان وأجزائه. لكن الطبيعة هي من ناحية أولى المادة الأولى (ولهذه كذلك دلالة مضاعفة، فهي إما المادة الأولى بالنسبة إلى هذا الشيء الخاص، أو المادة الأولى بصورة عامة كما في مثال العمل المعدني في علاقة بذاته نفسها. فالمعدن هو المادة الأولى، ولكن في العموم. والماء ربما عندما يكون كل ما يذوب ماء). ومن ناحية ثانية الصورة والجوهر. لكن هذه هي غاية الصيرورة. وفي معنى منقول نسمي كل جوهر وأساس قيام بعد ذلك عامة طبيعة أيضا، لأن الطبيعة جوهر.

وبحسب ما قلنا فإن الطبيعة بالمعنى الأول والذاتي هي جوهر الأشياء التي لها في ذاتها مبدأ حركتها من حيث هي ما هي. فالمادة تسمى طبيعة لأنها قادرة على قبول الصيرورة والنمو بوصفهما حركتين تنطلقان منها. كما أن الطبيعة هي مبدأ حركة الأشياء الطبيعية. وهي محايثة للأشياء، إما بمقتضى ما لها من فاعلية بالقوة، أو بمقتضى ما لها من فاعلية بالفعل.

05. الضرورة ومعانيها

من الضروري أن يسمي المرء ما يمتنع العيش من دونه بوصفه علة وسيطة فيه. فالتنفس والغذاء على سبيل المثال ضروريان للكائن الحي. فلا يمكنه أن يوجد من دونهما. ويسمى ضرورة ما لا يمكن للخير أن يوجد أو أن يصير من دونه، وما لا يمكن للشر أن يُستبعد وأن يُتحرر منه بدونه. فشرب الدواء على سبيل المثال ضروري لتجنب الألم أو إبحار صاحب المال إلى أيجينا ضروري للحصول على ماله. ويسمّي المرء الشيء المرغم ضروريا، والإرغام هو ما يقيد ميلنا الشخصي وقرارنا، أو ما يمنعنا دونهما. فالإنسان يصف ما يرغم عليه بكونه ضروريا. ولذلك فهو مؤلم كذلك كما قال أونوس[06] :

فالضرورة هي دائما شيء منغص.

090 والإرغام نوع من الضرورة كما قال سوفوكلاس[07] :

ـ ـ لقد أرغمت على مثل هذا الفعل.

وتعتبر الضرورة بحق أمرا شديد العنف، إذ هي تضاد الحركة القصدية التي تحصل على علم وتدبر. فنحن نقول عما لا يمكن أن يجري بخلاف مجراه، إنه ضروري، وإنه يجري كما يجري. وإلى دلالة
1015 ب الضرورة هذه ترد بكل يقين كل دلالاتها الأخرى. فأولا نقول عن المرغم إنه عليه أن يفعل ذلك ضرورة، أو عليه أن يتحمل ما يؤذيه في حالة عدم استطاعته اتباع ميله بسبب إرغام من يحول دون اتباعه إذا اعتبرنا ضروريا ما به يصبح غير ممكن أن يسلك بصورة أخرى. وكذلك الأمر مع علل الحياة والخير الجانبية، إذ إن الحياة هنا[08] والخير هناك مستحيلان من دون أشياء معينة. ومن ثم فهذه الأشياء ضرورية. وهذه العلة نوع من أنواع الضرورة. وينتسب إلى الضروري الدليل كذلك لأن شيئا ما عندما يتم البرهان عليه بعامة لا يمكن أن يجري بمجرى مختلف. لكن العلل في هذه الضرورة هي المقدمات الأولى عندما تكون بالذات تلك المقدمات التي يستخرج منها القياس استخراجا يجعله لا يمكن أن يجري مجرى آخر.

ويمكن للضروري أن يكون علة للضرورة إما في غيره أو ليس في غيره، بل هو ينسب بالأحرى ما من أجله إلى ضرورة أخرى. فالضروري هو بمعنى أول وصارم البسيط كذلك، إذ إن هذا لا يمكن أن يجري بأنحاء عديدة ولا على نحو كذا وغير كذا وإلا لكان حينها جاريا بعد على عدة أنحاء. أما إذا وجد شيء معين سرمدي وغير متغير فلن يوجد في ضرورته إرغام أو ما يناقض طبيعته.

06. الواحد ومعانيه

يوصف شيء ما بكونه واحدا، إما بمعنى عرضي أو بذاته. فالواحد
091 بالمعنى العرضي هو مثلا كوريسكوس المتعلم[09] والمتعلم كوريسكوس. فسواء قلنا كوريسكوس ومتعلم شيء واحد أو قلنا كوريسكوس متعلم فالأمر يبقى هوهو. وكذلك بالنسبة إلى متعلم أو عادل أو المتعلم كوريسكوس والعادل كوريسكوس. فكل ذلك يسمى واحدا بمعنى عرضي وبالذات متعلم وعادل لأن كليهما عرض لنفس الجوهر الواحد

«المتعلم كوريسكوس» لأن أحدهما عرض للثاني. وبنفس المعنى بنحو ما المتعلم كوريسكوس واحد مع كوريسكوس. فأحدهما أحد أجزاء التصور وعرض من أعراض الآخر أعني متعلم في المتعلم كوريسكوس، لأن أحدهما جزء من أعراضهما كليهما في الواحد منهما نفسه. ونفس الحالة كذلك عندما نتكلم على العرض في أحد الأجناس، أو في اسم عام مثل كون الإنسان والإنسان المتعلم شيئا واحدا، إما لأن الحال هي بالذات كذلك، إذ الإنسان المتعلم عرض في الإنسان باعتباره ذاتا واحدة، أو لأن كليهما عرض لأي شيء فردي مثل كوريسكوس. وفي المقابل فإن هذين كليهما ليسا عرضين بنفس المعنى، بل أحدهما هو بنحو ما جنس، وهو محايث للهوية، والثاني صفة الجوهر وحاله.

تلك هي إذن كل الأنحاء المختلفة التي يوصف فيها شيء بأنه واحد بمعنى عرضي. أما بخصوص. ما يسمى واحدا بذاته فبعضه 1016 أ يسمى كذلك لأنه شيء متصل. فالحزمة مثلا واحدة بما يحزمها. والخشب واحد بالغيرة اللاحمة. وكذلك يسمى المستقيم واحدا حتى عندما يقطع. لكنه بذلك يبقى واحدا باتصاله كما في كل شيء دون شك من أعضاء البدن أيضا، مثل الفخذ والذراع. ولكن حتى بالنسبة إلى هذه، فإن ما يسمى واحدا بالمعنى الصارم، هو ما يكون بالطبع أو بالصنعة متكونا بصورة متصلة. لكن المتصل يعني ما كانت حركته في ذاته حركة واحدة، ولا يمكنها أن تجري بمجرى آخر. والحركة تكون واحدة عندما لا تقبل الانفصال بالذات بمقتضى الزمان. والمتصل بذاته هو ذلك الذي ليس واحدا بمجرد تلامس الجوار. فلو أخذنا قطعتي خشب متلامستين فإننا لا نقول إنهما شيء واحد، لا هو خشبة واحدة، ولا جسم واحد ولا أي شيء آخر واحد متصل. فالمتصل عامة يسمى واحدا عندما تكون له وصلة بالمعنى التام، لكن ما ليس له 092 وصلة مثل الركبة والفخذ في البدن بالمعنى التام وكذلك الساق لأن حركة الرجلين لا ينبغي أن تكون حركة وحيدة بالضرورة. كما أن الخط المستقيم بالمعنى التام واحد مثله مثل الخط المنكسر. أما الخط المنكسر الذي يكون زاوية لا نعرفه بكونه ليس واحدا ولا كذلك بكونه واحدا، إذ يمكن ألا تحصل حركة ضلعي الزاوية في نفس الوقت. وقد

تحصل كذلك في نفس الوقت. لكن حركة الخط المستقيم تحصل دائما في نفس الوقت. ولا يمكن أن يكون جزء ممتد منه ساكنا في حين يتحرك الجزء الآخر كالحال بالنسبة إلى الخط المنكسر.

ويسمى شيء ما واحدا بمعنى آخر، لأن موضوعه الحامل عديم الفروق بالنوع. وعديم الفروق يعني أن نوعه ليس قابلا للتقسيم بالنسبة إلى الإدراك الحسي. والمقصود بالموضوع الحامل هو إما بمعنى الأقرب أو الأخير أو الأكثر خارجية عنه. فمن ناحية أولى نَصِف الخمر بأنه واحد، والماء بأنه واحد، ما كان كل منهما هو نفسه غير قابل للقسمة بالنوع. ومن ناحية ثانية نصِف كل سائل بأنه واحد مثل الزيت والخمرة وما يقبل الذوبان لأن الموضوع الحامل الأخير بالنسبة إليها جميعا يبقى هوهو. فكل هذه الأشياء هي إما ماء أو هواء. كما نصف بالوحدة تلك الأشياء التي لها نفس الجنس الواحد، لكنها تختلف بتقابل فروقها النوعية. وكل هذه تسمى واحدة لأن جنسها الذي تتفرع عنه فروقها النوعية جنس واحد (مثل الفرس والإنسان والكلب التي هي واحدة لأنها جميعا حيوانات). وبالفعل فالمادة واحدة على نفس النحو كما في الحالة السابقة. وفي الكثير من الحالات توصف هذه الأشياء بكونها واحدة بمِثل هذا النحو من الوحدة على أساس جنس عال آخر، باعتبارها نفس الشيء[10] من حيث هي أنواعه الأخيرة. فتعتبر إذن واحدة بالجنس الذي تنضوي تحته[11]. مثال ذلك المثلث متساوي السوق، والمثلث متساوي الساقين هما شيء واحد ونفس الشكل، إذ كلاهما مثلث. لكنهما كمثلث، ليسا واحدا ولا نفس الشيء.

ويسمى واحدا كل ما به يتم التصور الذي يمدنا بالماهية وغير 093
قابل للقسمة بالمقارنة مع تصور آخر، والذي يعبر عن ماهية الشيء (فكل تصور في ذاته قابل للقسمة). وهكذا فهو شيء واحد، حتى لو كان يزيد وينقص، لأن تصوره تصور واحد كالحال مثلا في السطوح
1016 ب 01 التي هي واحدة رغم اختلاف عظم نوع التصور. وبصورة عامة يعد واحدا بالمعنى الأتم، ما يكون فيه التصور الذي يتصور به الفكر الماهية واحدا، ولا يقبل الفصل لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالتصور. وبهذه الشروط مرة أخرى تكون الجواهر في أقصى دلالتها. فبصورة عامة يسمى واحدا ما لا يقبل الفصل من حيث هو لا يقبلها، مثلما يكون

أحد من حيث هو إنسان لا يقبل الفصل فيكون بذلك إنسانا واحدا رغم كونه بالمقابل كائنا حيا. وهو بذلك كائن حي واحد، وباعتباره عظما فهو عظم واحد.

وأغلب ما يسمى واحدا هو ما يكون كذلك لأن شيئا آخر يكون واحدا، إما لأنه يفعل فيه، أو ينفعل به، أو ما منه له به علاقة. وبمعنى أصلي وأكثر صرامة يكون واحدا، الشيء الذي يكون جوهره وأساس قيامه واحدا. والواحد يكون، إما بوحدة الاتصال، أو بوحدة النوع، أو بوحدة التصور. فنحن نعد كثرة، تارة ما ليس واحدا بالاتصال، وطورا ما ليس واحدا بالنوع، وأخيرا ما هو ليس واحداً بالتصور.

ومن ناحية أولى نسمي[12] واحدا كل شيء يكون مقدارا ومتصلا. لكننا من ناحية ثانية، لا نسميه واحدا، إذا لم يكن كلا، أعني إذا لم يكن له صورة واحدة. وعلينا مثلا ألا نحمل بنفس النحو الوحدة عندما نرى فَردتي الحذاء كيفما رُئِيَتَا مجتمعتين حتى لو كان ذلك بسبب (عدم) الاتصال، بل بالأحرى، لأننا لا نصفهما بالوحدة إلا بعد أن تؤلفا تأليفا يجعلهما حذاء فتكونان بعد قد حصلتا على صورة واحدة (الحذاء). ولهذه العلة كذلك يكون الخط المستدير واحدا قبل أي خط لأنه خط كامل وتام القيام.

إن كون الشيء واحدا، هو مبدأ العدد، لكون الشيء شيئا. فالمقياس الأول مبدأ. وفي كل جنس يكون ما نعلمه به، بوصفه الأول، مقياسا له. وبذلك يكون الواحد مبدأ المعلوم في كل شيء. لكن الواحد هو نفس 094 الواحد في الأجناس. ولنذكر بأن رُبع النَّغم، هنا والمصوت واللامصوت، هناك وشيء آخر كذلك في الثقيل وآخر في الحركة. لكن الأمر الأهم هو أن الواحد هو غير القابل للقسمة بالكيف ولا بالصورة. أما ضمن ما لا يقبل القسمة بالكم وما هو مقدار لا ينقسم، فيعني ما هو غير قابل للقسمة في كل الاتجاهات، وله محل، وذلك هو النقطة. وما يقبل القسمة في اتجاه واحدٍ هو المستقيم. وما يقبلها في اتجاهين هو السطح. وما يقبلها بالكم في الاتجاهات الثلاثة هو الجسم. وبالعكس فما يقبل القسمة في اتجاهين قابلين للقسمة هو السطح. وما يقبلها في اتجاه واحد هو المستقيم. وما لا يقبلها في أي اتجاه هو النقطة

والوحدة. والتي هي دون حيِّز هي الوحدة. والوحدة ذات الحيِّز هي النقطة.

وبعض الأشياء يكون واحدا بالعدد، وآخر يكون بالنوع، وآخر يكون بالجنس، وآخر يكون بالتناسب. فالواحد بالعدد هو ما تكون مادته واحدة. والواحد بالنوع ما يكون تصوره واحدا. والواحد بالجنس هو ما تكون نفس صورته منتسبة إلى نفس المقولة. والواحد بالتناسب هو ما يكون مجراه مثل مجرى شيء آخر وبالإضافة إليه. ويكون ذلك
1017 أ 01 كذلك دائما ما كان آخره موضوعا مع أوله. فما هو واحد بالعدد مثلا، هو كذلك واحد بالنوع. ولكن ما هو واحد بالنوع ليس كله واحدا بالعدد. لكن ما هو واحد بالجنس، كله هو ما هو واحد بالنوع. لكن ما هو واحد بالجنس، ليس كله واحدا بالنوع، بل هو واحد بالتناسب. وما هو واحد بالتناسب ليس كله واحدا الجنس.

وبيّن كذلك أن الكثير في معنى المتقابل يستعمل باعتباره واحدا. فالبعض يعرف بوصفه كثيرا، لأنه ليس دائما مترابطا، ويوصف بكونه غيرا، لأن مادته الأولى أو الأخيرة قابلة للقسمة بالنوع، وغيرا لأن التصورات التي تحدد ماهيته كثيرة.

07. الوجود ومعانيه

يقال الوجود بعضه بالمعنى العرضي، وبعضه في ذاته. فبالمعنى العرضي نقول مثلا «العادل متعلم» و«الإنسان متعلم» ونقول «المتعلم إنسان» بنفس النحو مثلما نقول «المتعلم يبني» لأنه عرضي بالنسبة إلى البناء أن يكون متعلما، أو أن يكون المتعلم بناء. فكون «كذا هو كذا» يدلّ على أن «هذا عرض لهذا». وكذلك الأمر في الحالات التي أوردناها. فعندما نقول «الإنسان متعلم» أو «المتعلم إنسان» أو «الأبيض متعلم» أو «المتعلم أبيض» فما يحصل في إحدى الحالات يحصل لكون الصفتين عرضين لنفس الشيء، وفي الحالة الأخرى لكون إحداهما محمولة على الثاني بوصفها عرضه. لكنه في الحالة الثالثة كـ«المتعلم إنسان» لأن هذا الـ«المتعلم» عرض. وكذلك نقول أيضا، ما ليس أبيض موجود، لأن الموضوع الذي هو عرضه موجود. فما ينسب إليه بمعنى عرضي وما يحصل له سواء لأن كليهما يعودان إلى

095

نفس الموجود، أو لأنه يعود إلى ذاك، باعتباره موجودا، أو لأنه هو ذاته موضوع حامل لما يقال عليه.

يقال الوجود في ذاته بدلالات، بقدر ما يوجد من صور المقولات. فبقدر ما تقال هذه الصور، نعرف دلالات الوجود. ولما كانت المقولات بعضها يصف الجوهر، وبعضها يصف كيفا، وبعضها يصف كمّا، وبعضها يصف إضافة، وبعضها يصف فعلا، وبضعها يصف انفعالا، وبعضها يصف أين، وبعضها يصف متى، فإن الوجود، له مثلها نفس الدلالات. فلا فرق بين قولنا «الإنسان حي» أو «الإنسان يحيا» أو «الإنسان ماش أو قاطع» أو «الإنسان يمشي أو يقطع» وما ماثل في ما بقي.

وتفيد «موجود» و«هو» أن شيئا ما صادق. لكن «ليس موجودا» تفيد أنه ليس حقيقيا، بل كاذب بنفس النحو الذي يفيده الإثبات في مقابل النفي، مثل «سقراط متعلم» على أن تدل ذلك صادق، أو «سقراط ليس أبيض» تدل كذلك على أنّ ذلك صادق، وفي المقابل تدل «ليس صحيحا أن قطر المثلث مُنطق» على أنّ ذلك غير صحيح.

1017 ب ونعني بوجود وموجود في هذه الحالات التي أوردناها، تارة بمعنى القوة، وطورا بمعنى الفعل. فـ«هو راء» نقولها على من يرى بالقوة وعلى من يرى بالفعل. وكذلك ننسب العلم إلى من يستطيع أن يستعمل العلم، وإلى من يستعمله. ونسمي ساكنا من هو ساكن بَعدُ، ومن يستطيع أن يسكن. وبنفس النحو كذلك بخصوص الجواهر. فنحن نقول دون شك إن هرماس موجود في الصخرة، ونصف 096 المستقيم في المستقيم. ونسمي (فريك) القمح كذلك ما ليس ناضجا بعد. لكن متى يكون شيء ما ممكنا، ومتى لا يكون ممكنا، فذلك ما ينبغي أن يُحدَّد في موضع آخر.

08. الجوهر ومعانيه - أساس القيام

تعني الجوهرية الأجسام البسيطة مثل التراب والنار والماء وما يماثلها أكثر، وخاصة الأجسام، وما يستمد قيامه منها مثل الكائنات الحية، والأشياء الإلهية، والأجرام السماوية، وأجزائها. وكل ذلك يعني جوهرا، ولا يقال عن موضوع حامل، بل بالأحرى عن شيء آخر غيره.

وعلى نحو آخر، يعني الجوهر ما هو محايث في مثل هذه الأشياء التي ليست مقولة على موضوع، كالنفس في الحيوان مثلا والتي هي علة وجوده. ويعني الجوهر الأجزاء التي هي محايثة في الأشياء التي من هذا النوع، وتحد نفس هذه الأشياء، وتعرفها بوصفها هذا الشيء المشار إليه. وبإزالتها يزول الكل، كما في مثال إزالة السطح للجسم مثلما يدعي البعض. فمع إزالة المستقيم يُزال السطح. وتبدو الأعداد خاصة للبعض، مثل هذا النوع من الجوهر، لأنه حسب دعواهم لا شيء يوجد إذا أزيلت الأعداد، إذ هي تحد كل شيء. كما تسمى الماهية التي تصورها حدّاً للماهية جوهر كل شيء.

وهكذا ينتج أن كلمة الجوهر تستعمل في دلالتين. فالجوهر يعني أولا الموضوع الأخير الذي لا يقال على أي شيء آخر إذ هو ما يكون موجودا محددا وقائما بذاته. ثم هي تعني ثانيا الشيء الذي هو موجود محدد وقائم بذاته ومثل هذا الشيء هو شكل كل شيء وصورته.

09. «الهوهو» ومعانيه أو المماهي والمتنوع والمختلف والمماثل واللاممائل

يكون شيء ما «هوهو» تارة بمعنى عرضي. فالأبيض والمتعلم مثلا هما شيء واحد لأنهما عرضان لنفس الشيء. والإنسان والمتعلم شيء واحد لأن أحدهما عرض للآخر. والمتعلم إنسان لأن المتعلم
097 عرض للإنسان. فمع كل واحد من هذين الاثنين يحصل المؤلف منهما. وبفضل هذا المؤلف، يكون كل واحد من الاثنين نفس الشيء. فمع الإنسان المتعلم يعرف «الإنسان والمتعلم» بوصفهما شيئا واحدا. وكذلك ذاك مع هذا. لذلك فلا يمكن أن يقال هذا بصورة كلية، إذ ليس صحيحا أن يقال كل إنسان والمتعلم شيء واحد. فما ينسب إلى شيء ما، نسبة كلية ينسب إليه ذاتيا. لكن الأعراض لا تنسب إلا إلى شيء
ذاتيا، بل هي لا تقال عامة إلا على الأشياء الفردية. فسقراط وسقراط 1018 أ
المتعلم يبدوان شيئا واحدا. لكن سقراط لا يقال على كثرة. ولا نقول «كل سقراط» مثل قولنا «كل إنسان». وهكذا فالبعض يعتبر «الشيء نفسه» بهذا المعنى، وغير ذلك بالنسبة إلى ما هو في ذاته، وكذلك بخصوص اعتباره واحدا. فما يعتبر «نفس الشيء» هو ما كانت مادته واحدة بالنوع أو بالعدد، وما كانت ماهيته واحدة أيضا. وبيّن كذلك أن

«مماهاة الشيء لنفسه» وحدة وجود، إما في أشياء كثيرة، أو في شيء واحد عندما نراه متعددا. مثال ذلك عندما نقول: يوجد شيء واحد مع ذاته، إذ نحن نراه حينا وكأنه اثنان.

ونعرف الأشياء بكونها أخرى، الأشياء التي تتألف مادتها أو مفهوم هويتها من كثرة، ونستعمل الآخر خاصة في معنى المقابل لما «هوهو».

ونسمّي مختلفا كل ما هو آخر في حين أنه «هوهو» في علاقة ما «هوهو» إلا أنه ليس «هوهو» بالعدد، بل بالنوع، أو بالجنس، أو بالتناسب. وماكان جنسه آخر والضد وكل ماكونه آخر يكمن في الجوهر.

وتوصف الأشياء بالتماثل تلك التي تكون ذات تحديد متماثل في كل علاقة، والتي يكون كونها «هي هي» أكثر مما لها من تحديدات أخرى، والتي يكون كيفها واحدا. كما أن ما نسميه مماثلا لآخر هو الشيء الذي تكون أغلب الأشياء أو أكثرها دلالة من المتقابلات، ذات تحدد مشترك معه والتي يمكن أن يؤول إليها في تغيره.

ونستعمل اللاامماثل بالمعنى المقابل للمماثل.

10. المقابل ومعانيه والضد والمتنوع والمماهي بالنوع

098 نسمّي مقابلا التناقض، والضد، والإضافي، والحرمان، و«له»، والحد الأقصى الذي يصدر عنه الشيء، أو يذهب إليه، والكون والفساد، وعندما لا نجد شيئا ما في نفس الوقت، في نفس الشيء، حتى لو كان الشيئان قابلين لتضمنه. وهكذا نسمي ذاك نفسه، أو ما صدر هو عنه، مقابلا. وهكذا لا يوجد الرمادي والأبيض في نفس الشيء. ولذلك فالمتقابل هو ما يصدران عنه.

فالضد يعني مرة ما كان مختلفا بالجنس، وما لا يمكن أن يوجد في نفس الوقت في نفس الشيء، وما ينتسب إلى ما في نفس الجنس، ويختلف الاختلاف الأغلب، وما يكون من بين الأشياء القابلة الموجودة المختلفة الاختلاف الأغلب وما كان فرقه الفرق الأكبر عامة أو بالجنس أو بالنوع. والبقية تسمى ضدا ما كان فيه ضدا بالدلالات التي وصفنا، أو كان يمكن أن يتصف بمثلها، أو يمكن أن ينتج نفس

الأشياء، أو ينفعل بها، أو ناتجا عنها، أو منفعلا بها، أو ما كان منتجا، أو حاصلا، أو «له»، أو حرمانا من أضداد بهذا المعنى.

ولما كان الواحد والموجود يستعملان بدلالات متعددة فينبغي، ضرورة أن يكون كل آخر بالإضافة إليهما مقولا على منوال مقولتيهما، ويتحدد بذلك الاختلاف، وكذلك بالنسبة إلى «الهوهو» والآخر والضد. وينبغي بالتالي أن يوجد آخر في كل مقولة.

1018 ب ونسمي آخر بالنوع ما ينتسب إلى نفس الجنس دون أن يكون أي منهما منضويا في الآخر، وما له في نفس الجنس من فرق ذاتي، وما له ضد مقابل في الجوهر. ويسمى كذلك التضاد مع الآخر بالنوع، إما كل ضد، أو ما يسمى حقا بهذا الاسم. وكل الأنواع الأخيرة لجنس من الأجناس ليست تصوراتها نفس التصورات. فالإنسان والفرس مثلا لا يقبلان الفصل من حيث الجنس. لكن تصورهما ليس نفس التصور. ويسمى آخر بالنوع ما له فرق في نفس الجوهر.

ونصف شيئا بكونه نفس الشيء بالنوع بمعنى التقابل كما 099
سبق عرضه أعلاه.

11. المتقدم والمتأخر ومعانيهما

لما كان يوجد لكل شيء من كل جنس أول وبداية بمعنى كون بعضه أقرب إلى بداية معينة سواء كان ذلك عامة وبالطبع، أو حيثما وضع ذلك وأيا كان واضعه، فينبغي أن نصفه بكونه متقدما أو متأخرا. فيكون بذلك شيء ما متقدما بالمكان لكونه أقرب، إما إلى محل معين حددته الطبيعة مِثل الوسط أو النهاية، أو محل تحدد بالصدفة ويكون شيئا آخر متأخرا. ويسمى شيء آخر متقدما بالزمان لأنه أبعد من الحاضر. وتلك حال الماضي. فحرب طروادة متقدمة على الحرب الفارسية لأنها أبعد في الماضي. وهذه متأخرة لأنها أقرب إلى الحاضر. وكذلك الشأن بالنسبة إلى ما ينتسب إلى المستقبل. فلعبة النيم أكثر تقدما من لعبة فيث لأنها أقرب إلى الحاضر. فتسمى بداية وأولى. ومعنى آخر هو المتقدم بالحركة. فما هو بالذات أقرب إلى المحرك هو المتقدم. فالطفل مثلا متقدم على الكهل. وهو مجرد بداية. وآخر متقدم بالقوة. فما هو متقدم بالقوة يكون أمتن وأقوى، وهو المتقدم.

وكذلك يكون المكوّن الذي ينبغي أن يتبع لاحقا لأن «مقصوده» الآخر والمتأخر، بحيث إنه لا يتحرك عندما لايتحرك ذاك، ويتحرك عندما يتحرك ذاك. وبهذا المعنى فالبداية هي إذن «المقصود». وهكذا يسمى بالترتيب آخر كل ما يبعد عن شيء محدد في علاقة مسافية. فالإنسان المجاور مثلا متقدم على الإنسان الثالث في الجوار والجانب قبل الأخير متقدم على الجانب الأخير. وهناك يكون قائد فريق الإنشاد، وهنا يكون الجانب الأوسط بداية. وهكذا فبمثل هذا المعنى يستعمل المتقدم في هذه الحالات، بمعنى آخر هو ما كان متقدما في المعرفة وذلك وصفه، متقدما بأتم معنى الكلمة. وبهذا مرة أخرى يختلف ما كان متقدما بالتصور عما هو متقدم بالإدراك الحسي. فالمتقدم بالتصور هو الكلي. والمتقدم بالإدراك الحسي هو الجزئي. والمتقدم بالتصور هو كذلك العرض على ما هو العام الذي يحويه. فالمتعلم
100 على سبيل المثال متقدم على الإنسان المتعلم، إذ إن المفهوم لا يمكن أن يقوم ككل من دون أجزائه كما لا يمكن دون شك أن يوجد «متعلم» من دون أن يكون أحد متعلما.

ونسمي أقدم تحديدات الأقدم، مثل الاستقامة التي هي متقدمة
1019 أ على الانبساط، لأن الاستقامة تحدد المستقيم، والانبساط يحدد السطح.

وهكذا فبمثل هذا المعنى يسمى هذا متقدما ومتأخرا ويسمى الآخر بالطبع وبالجوهر. وإذن فالمتقدم يعني ما يمكن أن يوجد دون آخر، في حين أن المتأخر لا يوجد من دون المتقدم. وهذا فرق يستعمله أفلاطون. ولما كان الوجود يستعمل في عدة دلالات، فإنه أقدم في الموضوع الحامل أولا. ولذلك فالجوهر أقدم. ثم ما هو بنحو ما آخر، يكون موجودا بالقوة أو بالفعل. فأحدهما أقدم بالقوة والآخر بالفعل. فنِصف المستقيم مَثلا بأنه أقدم بالقوة من المستقيم ككل. والمادة أقدم بالقوة من الجوهر، لكنها متأخرة عنه بالفعل. فالمادة لا يمكن أن توجد بالفعل إلا بعد تحلل الكل. وكل ما يسمى متقدما ومتأخرا، تكون تسميته بكل يقين، بمقتضى هاتين الدلالتين. فأحدهما يمكن أن يكون من دون الآخر، إذ الكل مَثلا يمكن أن يوجد دون الأجزاء. لكن الأمر يختلف في فساده. فالجزء مثلا لا يكون دون الكل. وعلى هذا المنوال يكون سلوك الأشياء في الحالات الباقية.

12. القوة والفعل ومعانيهما واللاقوة والممكن والممتنع

تعني القوة أولا مبدأ الحركة أو التغير إلى آخر أو إليه من حيث[13] كونه هو ذاته آخر. ففن البناء مثلا قوة لا توجد في المبني. أما فن الطب الذي هو كذلك قوة، فإنه يمكن أن يوجد بالفعل في الطبيب المعالج به. لكنه لا يوجد فيه من حيث هو معالَج. وتعني القوة عامة من ناحية أولى كذلك مبدأ التغير أو الحركة في آخر، أو من حيث[14] هو آخر. وهي تعني من ناحية ثانية مبدأ التغير لآخر أو من حيث[15] هو ذاته آخر. فالمنفعل عندما ينفعل بحسب هذه القوة نقول عنه إنه يستطيع أن ينفعل. ويكون ذلك بالفعل تارة عندما يكون قادرا على تحمل أيّ 101
انفعال اتفق، وطورا عندما يكون أفضل مؤد إلى القدرة على الانفعال. ثم تعني القوة القدرة على تحقيق شيء جميل أو بالقصد. فنحن نقول في الكثير من الحالات عمن يستطيعون أن يمشوا أو يتكلموا فعلا، ولكن دون أن يكون ذلك منهم جميلا أو مناسبا لما يسعون إليه: إنهم ليس لهم القوة على الكلام أو على المشي، وبنفس الكيفية في الانفعال. ثم إننا نسمي قوة، تلك الصفات التي بواسطتها يُستثنى شيء ما من الانفعال، أو من التغير عامة، أو لا يقبل التغير بيسر إلى ما هو أسوأ. فالشيء لا ينكسر أو يحك أو يعوج وبصورة عامة يقضى عليه، ولا يكون ذلك من حيث هو قوة، بل من حيث هو ليس قوة، وبالأحرى لنقص شيء منه. فالقوة التي تحول دون الخضوع لمثل هذه الانفعالات، هي القوة التي لم تكد يحصل لها وبصورة غير معتبرة نتيجة لقوة، لأن لها قوة وصفة محددة.

وإذ إن القوة تستعمل في كل هذه الدلالات، فإن «المقوي» الذي يقال في إحدى هذه الدلالات، هو ما يكون مبدأ الحركة أو التغير، (إذ إن ما يؤثر في السكون هو كذلك شيء مضف للقوة) في شيء آخر أو
1019 ب من حيث هو آخر. وفي دلالة أخرى نسمي شيئًا ما بأنه مقو عندما يكون شيء آخر له على نفسه مثل هذه القوة. ونستعمله في معنى آخر عندما يكون له قوة الانتقال إلى شيء آخر سواء كان ذلك الانتقال إلى ما هو أسوأ، أو إلى ما هو أحسن. فالفاسد هو ما يبدو قويا على أن يفسد، وإلا لكان حقا لا يزول لو كان غير قوي على ذلك. ومن ثم، فهو يحمل في ذاته استعدادا ما، وعلة، ومبدأ يجعل «له» هذا المصير المحدد. فالشيء

يبدو قويا تارة بما له، وطورا بما حرم منه. ولما كان الحرمان بنحو ما له، فإن كل شيء يكون ممكنا بما «له». وحيث لا يكون ذلك*، فإنه علينا على الأقل أن نسمي كليهما بنفس الاسم. ثم إن الشيء ليس قويا حصرا لأنه ذو «له» ومبدأ، بل كذلك لأنه يحمل في ذاته حرمانا مما له عندما يكون بالإمكان أن يكون له حرمان*[16] [17].

وفي دلالة أخرى، فالشيء لا يسمى مقويا لأنه شيء آخر، أو لأنه 102 من حيث هو آخر، له على نفسه[18] قوة إعدام ذاته ومبدئه. ويعني ذلك أن كل مقو، هو إما لأنه خاصة يصير ولا يصير حصرا، أو لأنه يستطيع أن يصير أفضل. ففي الجماد، يوجد كذلك هذا النوع من القوة كما في الآلات مثلا. فنحن نقول عن الوتر إنه قوي على النغم، وعن غيره إنه غير قوي على النغم عندما لا يكون جيد النغم.

وغير القوي هو المحروم من القوة، وإلغاء نوع المبدأ هذا هو الذي عرّفناه أعلاه، إما عامة أو في ما له نفس الشيء بالطبع، أو كذلك في زمن ما، عندما يمكنه أن يكون له نفس الشيء بالطبع. فلا يمكننا أن نسمي الطفل والكهل والخصي عديمي القوة على الإنجاب بنفس المعنى. ثم إن كلا النوعين من القوة لهما ضديدهما أو اللاقوة في حالتي المحرك عامة أو المحرك الجيد.

وهكذا فعديم القوة شيء يسمى بحسب عدم القوة بهذا المعنى. وله دلالة أخرى مثل مقابلتنا بين الممكن واللاممكن. فاللاممكن هو ما كان ضديده ضروريا، ككون القطر مُنطقا مثلا، لأن هذه القضية خاطئة. ونقيضها ليس صادقا فحسب، بل هو ضروري أعني كون القطر أصمَّ. وكونه مُنطقا ليس خاطئا فحسب، بل هو خاطئ ضرورة. وفي هذه الحالة يكون المقابل الممكن، الذي ينسب إلى ما نقيضه ليس خاطئا ضرورة. فكون الإنسان جالسا مثلا، ممكنا، إذ إن كونه ليس جالسا ليس خاطئا ضرورة. وهكذا فالممكن يعرف في دلالة أولى، كما قيل، بكون شيء ليس خاطئا ضرورة، وفي دلالة أخرى بكونه صادقا، وفي دلالة ثالثة، بكونه يمكن أن يكون صادقا. وفي معنى موسع نتكلم في الهندسة على القوة أو القدرة.

وهكذا فدلالات الممكن ليست مرتهنة بتصور القوة. وما هو 103 [1020 أ] ممكن بالقوة، أو ما يوصف بكونه مقويا، يعني، كل ما يكون بتوسط علاقته بالقوة في دلالته الأولى، أعني مبدأ التغيير في آخر أو فيه هو ذاته من حيث هو آخر. ذلك أن الباقي، يسمى مقويا تارة لأنه ليس له ذلك، وطورا لأن له ذلك على نحو محدد. كما أنه يفعل بدلالات اللاممكن أو اللامقوي. وإذن، فالتصور الحقيقي للقوة في دلالته الأولى كان ينبغي أن يكون مبدأ الحركة في آخر، أو فيه هو ذاته من حيث هو آخر.

13. الكمّ ومعانيه

نسمي «كمّا» ما يقبل القسمة إلى جزئين محايثين أو أكثر، قسمة تجعل كل واحد منهما بالطبع واحدا، وشيئا ما محددا. والمجموعة تكون «كمّا» عندما تكون قابلة للعد. وهي عظم عندما تكون قابلة للقيس. ونسمي مجموعة ما لا يكون ثابتا بالقوة وعظما، ما يكون قابلا للقسمة المتصلة. وبين الأعظام ما يكون متصل الطول في اتجاه واحد. ومنها ما يكون متصل السعة في اتجاهين. ومنها ما يكون متصل العمق في ثلاثة اتجاهات. ومن هذه تسمى المجموعة المحدودة عددا، والأطوال مستقيمات، والأعراض سطوحا، والأعماق أجساما. وتسمى بعض الأشياء بذاتها كمّا، وبعضها يسمى كمّا بمعنى عرضي. فالمستقيمات مثلا مقدار في ذاته. لكن المتعلم، بالعكس، لا يقال إلا بمعنى عرضي. ومن بين الأشياء التي هي مقادير بذاتها يطلق ذلك على بعضها بالجوهر. فالمستقيم مثلا مقدار لأنّنا نجد الكم في التصور الذي يعرفه ما هو. وتحديد هذا الجوهر وسلوكه مختلف. فهو كثير وقليل وطويل وقصير وعريض وضيق وعميق وسطحي وثقيل وخفيف وغير ذلك مما يماثله بالنوع. وكذلك كبير وصغير وأكبر وأصغر، سواء قيل ذلك عنها في ذاتها أو في علاقة بينها، فهي تحديدات الكم. ومع ذلك فهذه الأسماء تشمل أشياء أخرى. فمما يسمى كمّا بالعرض، نجد بعضه كذلك على نحو ما يقال ذلك على المبني الذي يسمى كما، وكذلك على الأبيض من حيث هو ما يوجد فيه كم، أو في 104 نفس الدلالة مثل الحركة والزمان. فهما كذلك يوصفان عادة بكونهما كمّين لأنهما قابلان للقسمة التي هي تحديدهما. ولا أقصد بذلك ما

يتحرك، بل ما يُتحرك إليه، لأن هذا كم، والحركة مقدار، ولأن هذا لهذا هو كذلك زمان.

14. الكيف ومعانيه

يعني الكيف في دلالة أولى فرق الجوهر. فالإنسان مثلا حيوان بكيف محدد، لأنه ذو رجلين. والفرس بكيف محدد، لأنه حيوان ذو أربع أرجل. والدائرة شكل ذو كيف محدد، لأنها شكل عديم الزوايا؛ 1020 ب من حيث إن الإنسان يعرف بهذا الفرق في الجوهر، بوصفه كيفا. وإذن، فعلى هذا النحو الأول، نسمي كيفا فرق الجوهر. وفي دلالة ثانية، نسمي كيفا في الأشياء، غير المتحركة، والرياضية. من ذلك، أن الأعداد لها كيف محدد. فمثلا، المجموع، وليس في اتجاه تسلسل إلى الأمام فحسب، بل في اتجاه نموذجه السطح والجسم، وهو بالذات ما ينشأ بعملية ضرب أولى، أو بعمليتي ضرب. وبصورة عامة يكون كيفيا فيها، ما يوجد كذلك إلى جانب الكم في جوهرها. ذلك أن جوهر كل عدد هو نفسه مرة واحدة، مثل أن العدد ستة ليس متكونا من عدد مضروب في نفسه مرتين أو ثلاث مرات، بل هو، ما هو مرة واحدة. فعدد ستة، هو عدد ستة مرة واحدة. ثم تعني الكيفيات تحديدات الجواهر المتحركة مثل الحار والبارد والأبيض والأسود والثقل والخفة وغير ذلك مما هو من هذا النوع، الذي بمقتضاه، ننسب إلى الجسم التغير الكيفي عندما يتغير. ثم نحدد الكيف بمقتضى الفضيلة والرذيلة، وبصورة عامة، بمقتضى الشر والخير.

ومن ثم فإن الكيف يستعمل في الجملة في دلالتين، إحداهما ذاتية له. فالكيف الأول هو بالذات فرق الجوهر. وينتسب إلى الكيف كذلك، بوصفه نوعا خاصا، ما يوجد في العدد، إذ هو فرق في الجواهر. 105 لكنه ليس في المتحركات، أو مع ذلك، من حيث هي ليست متحركة. ذلك، أن الكيفيات هي أحوال المتحرك من حيث هو متحرك، وهي فروق الحركات. وينتسب إلى الأحوال كذلك، الفضيلة والرذيلة، ويقاس عليهما ما يوجد في الحركة مما يفعل خيرا أو شرا، أو ينفعل بهما. ذلك أن ما يقبل أن يتحرك على هذا النحو المحدد أو يكون فاعلا هو شر. أما ما يكون على عكس ذلك، والذي هو فاعل، فيكون

شريرا. ويوصف بكونه خيرا وشرا، خاصة، الكيف في الكيانات الحية، ومن بينها في الأغلب، الكائنات التي تفعل بقصد.

15. الإضافي ومعانيه. العلاقة

نسمّي إضافيا ما يكون مثلا في نسبة الضِّعف إلى النصف، وثلاث مرات في النّسبة إلى الثلث. وبصورة عامة، فالإضافي هو النسبة المتماثلة بين ما هو متعدد المرات وما هو متعدد الأجزاء. وكذلك نسبة الفاضل إلى المفضول. ثم ما يكون مثل المسخِن إلى المسخَن والقاطع إلى المقطوع. وبصورة عامة، الإضافي هو نسبة الفاعل إلى المنفعل. ثم ما يكون في نسبة المقيس إلى المقياس، ونسبة المعلوم إلى العلم، والمحسوس إلى الإدراك الحسي. وفي الحالة الأولى، نسمي أشياء إضافية بالعدد إما بصورة عامة أو بنحو محدد في ما بينها أو بالمقابل مع شيء واحد. فالمضاعف مثلا، واحد في علاقته بعدد واحد محدد. والمتعدد يفيد كذلك علاقة عددية لعدد واحد. لكنه
1021 أ ليس عددا محددا كهذا العدد أو ذاك مثلا. والعلاقة بين واحد ونصف إلى ثلثين هي علاقة عددية بعدد محدد. وهي علاقة كسر مضاف (1+1\ط) إلى مقلوب كسر فعلي (1\(ط\(1+ط))=(1+ط)\ط). لكنه بالمقابل يتعلق بعدد غير محدد، كما في حالة المتعدد إلى الواحد. وعلاقة الفاضل بالمفضول هي علاقة تامة اللاتحدد بالعدد. فالعدد مُنطق. لكن، في هذه الحالة، الأساس عدد أصم. والفاضل في علاقة بالمفضول، وكذلك شيء آخر معه، وهذا الشيء الآخر غير محدد. فيمكن أن يكون أي شيء نختار، مماثلا أو غير مماثل. وإذن فكل هذه
106 العلاقات، هي علاقات عددية، وتحديدات لنفس الشيء، قيلت مرتين. فالبصر هو بصر (يرى) ما يتوجه إليه البصر. ثم هي كذلك على علاقة نحو ثان المماثل والشبيه وكون الشيء نفسه. ذلك أن هذه المعاني كلها في علاقة بالواحد. وما هو نفسه هو بالذات ما هو جوهر واحد وما هو شبيه بكيف واحد وما له كم واحد. والآن فالواحد هو مبدأ العدد ومقياسه. وبذلك فإن هذه العلاقات تكون كما تم وصفها بمقتضى علاقتها بالعدد ولكن ليس على نفس النحو.

إلا أن الفاعل والمنفعل تكون علاقتهما متبادلة بتوسط قدرة الفاعل والمنفعل وبمقتضى فاعليتيهما هذين. فمن ذلك على سبيل

المثال يكون منتج التسخين في علاقة بقابل التسخين باعتباره محركا. وبالعكس من ذلك يكون المسخَّن في علاقة بالمسخِّن ويكون القاطع في علاقة بالمقطوع باعتباره فاعلا حقا. أما بالنسبة إلى العلاقات العددية فإنه لا توجد أي فاعلية حقيقية غير معناها كما سبق شرح ذلك في غير موضع. لكن الفاعلية الحقيقية المستندة إلى التحريك لا وجود لها في هذه العلاقات العددية. وبعض العلاقات المستندة إلى القدرة تكون كذلك أيضا محددة بمقتضى الأزمنة المختلفة. فعلى سبيل المثال ما تم انتاجه يكون في علاقة بما سيقع انتاجه وما سيقع انتاجه في علاقة بما سيقع انتاجه. وبهذا المعنى نسمي الأب أبا للإبن. ذلك أن الأب أنتج شيئا والإبن عاش فاعلية. والبعض يكون في علاقة حرمان من القدرة كما في حال العاجز عن الانتاج. وعلى سبيل المثال فكل ما يعبر عنه بهذا المعنى يكون مما لا يُرى.

والآن فما يعتبر مضافا بمقتضى العدد أو كذلك بمقتضى القدرة يعني من ثم أن جوهره الذاتي يتقوم بعلاقته بغيره لكن ليس لمجرد كون شئ آخر غيره تعلق به. وبالمقابل فإن ما يقبل القيس وما يقبل العلم وما يقبل أن يكون موضوع تفكير يعتبر إضافيا لكون شئ آخر في علاقة به. ذلك أن ما يقبل أن يكون موضوع فكر يعني شيئا يقدم فكرة عن ذاته نفسها. لكنه ليس فكرا لفكر شيء لما يتوجه إليه الفكر
1021 ب وإلا لكان قولا لنفس الشيء مرتين. كما أن البصر بصر لشيء لكنه ليس بصر لرؤية ما يتوجه إليه البصر رغم أنه يمكن للمرء أن يقول ذلك، بل البصر هو بصر متوجه للون أو لشيء مماثل. ولكن على ذلك النحو
كان نفس الشيء قد قيل مرتين. فالبصر هو بصر (يرى) ما 107
يتوجه إليه البصر[19].

وهكذا فما يعرف بكونه إضافيا بذاته، هو تارة ما يسمى بهذه الدلالات، وطورا، هو ما يكون جنسه الذي ينتسب إليه، هذا نوعه. فالطب مثلا، يصح على شيء إضافي، لأن جنسه العلم يصح على شيء إضافي. وكل ما هو إضافي يسمى، بمقتضى كون ما يحوز عليه، شيئا نسبيا. فالمساواة مثلا، شيء إضافي، لأن المساوي إضافي. وكذلك المماثلة، لأن المماثل إضافي.

أما بالمعنى العرضي، فالإنسان مثلا، يعتبر إضافيا لأنه عرض لنفس الشيء الذي هو ضعف شيء آخر. وهذا إضافي، أو الأبيض يعتبر إضافيا عندما يكون أبيض، ومضاعفا عرضين لنفس الشيء.

16. التمام ومعاني الكمال

نسمّي تاما كل ما لم يكن أي جزء منه موجودا خارجه. فمثلا زمان أي شيء تام، لا يوجد خارجه ما يمكن أن يكون جزءا منه. وتعني «تام» ما لا يمكن أن يفضله شيء من جنسه في كفاءته وفي خيره. فالطبيب وعازف الناي مثلا يكونان تامين عندما لا ينقصهما شيء في نوع كفاءتهما الخاصة بهما. وهكذا، فنحن نستعمل التام استعاريا في السيّئ فنَصف الكدّاء واللص بكونهما تامين، بل ونصفهما بكونهما جيدين. فنقول مثلا: لص جيد، وكداء جيد. والكفاءة هي نوع من التمام. فأي شيء وأي جوهر لا يعتبران تامين، إلا إذا لم ينقصهما شيء من كفاءتهما الخاصة بهما بمقتضي العظم الطبيعي لهما. ويعتبر تاما ما كان ذا هدف خير. فحيازة هدف شيء تام[20]. ومن ثم نعمم. فالهدف هو الأقصى. وهو تام كذلك في السوء. فنقول مثلا: إن شيئا ما، قد
108 انحط تماما، أو زال تماما عندما لا ينقص من زواله ومن شره شيء، بل هو الأقصى (لذلك فنحن نسمي النهاية هدفا بمعنى معمم لأنّ كليهما أقصيان). فالغاية هي كذلك الهدف الأخير.

وهكذا أيضا، فما يوصف بكونه تاما بذاته في ما يكون بهذه الدلالات، إما لأنه لا ينقصه شيء من الخير ولا يمكن أن يفضله شيء
1022 أ 01 ولا يوجد شيء خارجه، أو لأنه عامة، لا يمكن أن يفضله شيء في كل فن لشيء وما عداه مما يسمى تاما، فيكون مع ذلك في علاقة بما قلناه لأنّه إما شيء ينتجه الفن، أو له، أو يطابقه، أو يكون في علاقة بما هو تام بالمعنى الأصلي للتمام.

17. الحدّ ومعانيه

نسمي حدا الطرف الأقصى من كل شيء، سواء كان الحد الأول الذي لا يوجد شيء خارجه، أو الحد الأول الذي يوجد فيه كل شيء. وحيثما يتعلق بالأعظام يكون الحد صورتها أو صورة ما له عظم. وهدف كل شيء من الأشياء شيء، تتجه إليه الحركة أو العمل، وليس

ما منه ينطلقان. وأحيانا يسمى كلاهما مع ذلك حدّاً ما يتجهان إليه، وما ينطلقان منه. وهدف كل شيء وجوهره وماهيته، تلك هي حدود المعرفة. وإذ هي حدود للمعرفة، فهي كذلك حدود للشيء (موضوع المعرفة). فيتبين من ثم، أننا نستعمل الحدود في هذا العدد ذاته من الدلالات، والذي نستعمل فيه المبدأ، بل وفي دلالات أكثر. فالمبدأ حد. لكن ليس كل حد مبدأ.

18. معاني العبارتين: «ما لأجله» و«ما لذاته»

*تستعمل «من حيث»[21] (بمقتضى) في عدة دلالات. ففي أحد المعاني نعرف بها صورة كل شيء وجوهره؛ مثل «من حيث» ماذا يسمى الخير خيرا؟ فهو يسمى كذلك بـ«مقتضى» الخير ذاته أو «من 109 حيث» ذاته. وفي معنى آخر بمقتضى ما فيه بالطبع في أول ما يتكون شيء، مثل اللون على السطح. فالـ«مقتضى» في دلالته الأولى هو الصورة وفي دلالته الثانية هو المادة، والموضوع الحامل الأول للشيء. وبصورة عامة فإن ما ينسب إلى الشيء «بمقتضى» يقال عليه بقدر ما تقال العلة. من ذلك، أننا نقول: بمقتضى ماذا جاء؟ أو ما من أجله جاء؟ وبمقتضى ماذا صار مغلقا أو مفتوحا؟ أو ما علة الغلق والفتح؟ ويستعمل «بمقتضى» للدلالة على الموضع عندما نقول: بمقتضى ماذا يقوم؟ أو بمقتضى ماذا يذهب؟ فذلك كله يفيد الموضع أو الحيز.

على نفس المنوال، ينبغي أن توجد عدة دلالات لـ«ما في ذاته»[22]. ففي أحد المعاني «ما في ذاته» هو جوهر الشيء مثل كون كالياس في ذاته وماهية كالياس، لهما نفس الدلالة. وفي دلالة أخرى يفيد «ما في ذاته» ما يتضمنه شيء ما مثل كالياس في ذاته جوهر حي، إذ إن تصوره يتضمن الجوهر الحي. فكالياس هو حقا جوهر حي. ويكون الشيء ما هو في ذاته عينها باعتباره في المقام الأول، أولا، أو مأخوذا في أحد أجزائه. فالسطح مثلا يكون في ذاته أبيض، والإنسان في ذاته حيا، إذ إن النفس جزء من الإنسان توجد فيه الحياة. ويكون شيء ما في ذاته الشيء الذي ليس له علة أخرى غير ذاته. فالإنسان له في الحقيقة عدة علل، مثل الجوهر الحي وذي الرجلين. إلا أن الإنسان في ذاته ليس إلا إنسانا. ويعتبر في ذاته كل ما ينسب إلى شيء دون سواه باعتباره هذا الشيء الوحيد، لأنه في ذاته منفصل عن كل شيء عداه[23]*.

19. الوضع ومعاني الهيئة - الاستعداد

1022 ب نسمي الترتيب أو الوضع ترتيب شيء ذي أجزاء، سواء كان ذلك بالمكان أو بالقوة أو بالنوع. فالترتيب ينبغي أن يوجد فيه مثلما يبين اسم الترتيب.

20. الهيئة ومعانيها؟

نسمي هيئة في إحدى دلالاتها، مثل فاعلية المتهيئ الحقيقية المنفعل بها 110 باعتبارها نوعا من العمل أو الحركة، عندما يكون أحدهما قد أَنتج والثاني قد أُنتج. فيوجد بينهما وسط هو الإنتاج. ويوجد كذلك بين من يرتدي ثيابا، والثياب المرتداة وسط، هو الهيئة. وبيّن أنه لا يمكن بهذا المعنى أن نتهيأ ثانية، وإلا لحصل تسلسل لامتناه. فلا يمكن لنا أن نتهيأ، ولو كان ذلك ممكنا، بهيئة المتهيّئ له. وبدلالة أخرى نسمي هيئة أو استعدادا، ما بمقتضاه يوجد شيء في حالة محددة، فيكون في حال جيدة أو سيئة. وهكذا يكون في الحقيقة، إما في ذاته أو في علاقة بشيء آخر. من ذلك مثلا أن الصحة هيئة، إذ هي مثل هذا الاستعداد. وننسب الهيئة إلى ما هو جزء من مثل هذا الاستعداد. لذلك كانت الكفاءة جزءا من الاستعداد كذلك.

21. الانفعال ومعانيه

نسمي انفعالا في أحد معانيه، الكيف بإحالة على ما يمكن أن يوجد فيه تغير كيفي، مثل أبيض وأسود وحلو ومر وخفة وثقل وكثير مما يماثل ذلك. وفي معنى آخر نسمي انفعالات الفعاليات الحاصلة حقيقة والتغيرات الكيفية. ونسمي من بين هذه الانفعالات بالمعنى الصارم، التغيرات الكيفية والحركات الضارة، وفي الأغلب ما كان منها ضرره مؤلما. وتسمى انفعالات الحالات غير السعيدة والمؤلمة.

22. الحرمان ومعانيه

22 ننسب الحرمان إلى شيء في دلالة أولى، عندما يكون ذلك الشيء لا يملك ما تكون حيازته له بالطبع، مع التسليم بأن ذلك الشيء بذاته ليس من طبعه حيازته. فمثلا ننسب إلى النبات الحرمان من البصر. وفي معنى آخر ننسب الحرمان إلى شيء عندما يكون إما بذاته أو 111 بجنسه من طبعه أن يكون له حيازة ما هو محروم منه وهو ليس حائزا

عليه. وبمعنى آخر مثلا ننسب الحرمان من البصر إلى الإنسان وإلى الخفاش. فالثاني في علاقة بالنوع. والأول في علاقة بالفرد. وننسب الحرمان إلى شيء عندما يكون قادرا بالطبع على حيازة ما حرم منه، وفي الحقيقة في زمن قدرته عليه، وهو مع ذلك ليس حائزا عليه. فالعمى هو في الحقيقة حرمان. لكن لا يسمى محروما من يكون في سن لا يكون له فيها قوة البصر، بل من لا تكون له قوة البصر عندما يكون قادرا عليه بالطبع. وبنفس المعنى عندما يكون أحد ما ليس له ما هو منه[24]، وما بمقتضاه، وما لأجله، وما يعود له بالطبع حيازته بالذات. وبصورة عامة، وفي كل الدلالات، التي هي أنفاء بواسطة مقدم «غير» مستعمل فيها جميعا، نتكلم على الحرمان. من ذلك، أننا حقا ننسب المساواة غير الحاصلة إلى ما لا يقبل الرؤية، لأنه لا يملك اللون، ولعديم الأرجل، لأنه لا يملك أرجلا أو لأن أرجله سيئة، ونَصف
1023 أ
الفواكه عديمة النوى مثلا بالحرمان، لأن لها منها مقدارا قليلا، أعني أن لها بنحو ما، ما ليس جيدا من نفس الشيء. وغير ذلك لكونه ليس له الشيء المحروم منه بيسر، أو بصورة غير جيدة. فمثلا، ما لا يقبل القسمة ليس لأنه غير منقسم فحسب، بل كذلك لأنه ليس يسير القسمة أو لا يمكن قسمته قسمة جيدة. وآخر نعتبره محروما لأنه ليس له شيء ما، أصلا. فنحن نسمي الأعمى من فقد قدرة البصر في عينيه الاثنتين وليس الأعور. لذلك فليس كل شيء إما خير أو شر وإما عادل أو ظالم، بل يوجد بين الزوجين حد أوسط.

23. «له» والحوز ومعانيهما

يستعمل «له» والحوز والإمساك بالشيء في عديد الدلالات. فله دلالة تحريك شيء أو قيادته بالطبيعة الذاتية أو بالغريزة الذاتية، إذ نقول: إن الحمى تملكت الإنسان، والطغاة سيطروا على المدن، ولابسو الثياب امتلكوها. وفي دلالة أخرى نقول في شيء إن «له» ما يوجد فيه 112
مما يجعله قادرا على تجاوز ذاته. فالمعدن على سبيل المثال «له» صورة الأساطين والبدن «له» صورة المرض. وفي دلالة أخرى يقال عن المحيط إنه يحيط بالمحاط به. فحضور ما يحاط به شيء ما نقول عنه: إنه سيحتويه، أو ما فيه سيُحتوى. ونقول عن الإناء مَثلا إنه يحوي السائل، ونقول عن المدينة إنها تحوي سكانها، وعن السفينة إنها

تحوي الربان. وهكذا نقول كذلك في الكل، إن «له» أجزاء. ونقول عما يمسك بشيء آخر يتحرك بغريزته الذاتية أو يسلك بمقتضاها: إنه يحفظه. فالأساطين مثلا، تحفظ ما يقوم عليها. ومن ذلك أن الشعراء يجعلون الأطلس حافظا للسماء، لكأنها من دونه كانت ستسقط على الأرض كما يقول بعض فلاسفة الطبيعة ذلك أيضا. وبنفس المعنى نقول كذلك عما يتماسك: إنه يحفظ ما يحتوي عليه معا، لكأنه من دونه سيتفكك بحسب غريزة كل جزء منه.

وكذلك، ما يوجد في شيء له نفس الدلالات، مثل «له» وينحو إليه.

24. «الصدور عن شيء» ومعانيه

نستعمل عبارة «الصدور عن شيء» لنفيد به أن شيئا ما يصدر عن شيء آخر بوصفه متقوما بمادته. ويكون ذلك بالفعل على ضربين، إما بالجنس الأول أو بالنوع الأخير. فمثلا، كل ما يذوب بنحو ما، هو من الماء. وبنحو آخر، فإن الأساطين من المعدن. ثم نستعمل «صدر عن شيء» في دلالة كون الشيء، الذي يستمدّ وجوده من المبدأ المحرك الأول. فمثلا، ماذا كان يمكن أن تصدر عنه المعركة؟ الجواب هو: من الخصومة بوصفها أصل المعركة. وللدلالة على الموجود، نستعمل الذي يتألف من المادة والصورة. فمثلا الكل يتألف من أجزائه. والإلياذة من الأغاني الجزئية الواردة فيها. والبيت من الحجارة. والغاية هي الصورة، وما يبلغ الغاية تام. ثم نستعمله بمعنى مماثل في قيام تصور الصورة، الذي يتألف من أجزائها. فمثلا، الإنسان يتقوم بثنائي الرجلين. ويتقوم المقطع من الحروف، التي هي عناصر الكلام. ثم إن
1023 ب «للصدور عن شيء» معنى آخر. فعندما نقول أساطين المبنيّ من المعدن، فالقصد في هذه الحالة أنه هو الجوهر المؤلف من المواد 113
القابلة للإدراك الحسي. كما أن تصور الصورة يصدر عن مادة تصورها. وبهذا المعنى نقول كذلك في الحالات المشار إليها: إنها «صدور عن شيء». ثم نستعملها في معنى آخر عندما توجد في علاقة بجزء إحدى هذه الدلالات. فالطفل، مثلا، يصدر عن أبيه وأمه. والنباتات تصدر عن الأرض، لأنها تصدر عن جزء منها. وفي معنى آخر نستعمل «صادر عن شيء» للدلالة على ما يحصل بعده في سلسلة التوالي الزماني. فمثلا نعتبر الليل صادرا عن النهار، والزوبعة صادرة عن هدوء الريح،

لأن أحدهما يحدث بعد الثاني[25]. ومن هنا فاستعمالنا في بعض الحالات لهذه العبارة، هو بسبب حصول تحول متبادل كما في الحالات التي عرضناها، ولا نستعملها في غيرها، لأنها تتلو زمانيا. فرحلة البحر مثلا، تحصل بعد النهار فتشبه الليل في ذلك. والألعاب الترغالية تصدر عن الديونيزية لأنها تحصل بعدها.

25. الجزء ومعانيه

تفيد كلمة «جزء» في دلالة أولى، ما يكون فيه الكمي قابلا للقسمة، بأي نحو. فما يسمى كميا من حيث هو كمي، يسمى دائما جزءا من ذاته. فمن العدد ثلاثة مَثلا، يُعتبر اثنان جزءا واحدا منه. وفي معنى آخر، فالجزء لا يعني إلا الجزء الذي ينقص من الكمي. ومن ثم، ففي هذا المعنى اثنان يعتبران جزءا من ثلاثة وهو في معنى آخر لا يعنيه. كما يعني ما يمكن أن ينقسم تصور صورته، بصرف النظر عن الكم جزءا منه. لذلك، نسمي الأنواع أجزاء من الجنس. ويعني كذلك ما يكون كله وكذلك تصور صورته مثله، مثل ما له صورة في ذاته قابلا للقسمة، أو ما هو مؤلف منه جزءا منه[26]. فمن الدائرة النحاسية، مثلا، أو من حبة النرد النحاسية، يعد المعدن (وهو بالذات المادة التي توجد فيها الصورة) جزءا، كما الزاوية من ناحية ثانية. كما يسمى ما يوجد في التصور الشارح لكل شيء، جزءا للكل. ومن ثم، نسمي الجنس كذلك 114 جزءا من النوع، بمعنى مختلف عن تسمية النوع، جزءا من الجنس.

26. الكل ومعانيه والجملة

نسمي كلا[27] ما لا ينقصه أي جزء من أجزائه التي يتقوم بها، باعتباره يُعرف كُلا بالطبع، وما هو محيط إحاطة تجعل الحاصل وحدة واحدة. ويكون ذلك على نحوين. فهو إما بحيث يكون كل فرد واحدا أو يكون بحيث تتألف من الأفراد وحدة. وبِالذات، فما هو عام، وما يقال عن الكل بوصفه كُلًا[28]، ذلك ما هو كُلٌ، بمعنى أنه يحيط بكثير إحاطة تجعله يقال على كل فرد منها. وكل واحد منها، مأخوذا بمفرده، يكون واحدا مِثل، الإنسان والفرس والله، لأنها جميعا كائنات حية. أما على النحو الثاني فالكُل، هو المترابط والمحدود عندما يصبح وحدة مؤلفة من أجزاء محايثة كثيرة، وخاصة عندما توجد بالقوة، وكذلك

أيضا بالفعل. وبهذا المعنى ذاته، نستعمل هذه الكلمة للدلالة أكثر على ما هو كل بالطبع أو بالصنعة. ولكن ذلك ليس إلا نوعا من الوحدة.

1024 أ 01 ونسمي «كل الجملة»[29] ما له بداية ووسط وغاية من الكمي، الذي لا ينتج الموضع فيه فرقا. أما حيثما ينتج الموضع فيه فرقا، فهو كُلٌّ[30]. وحيث يمكن أن يوجد كلاهما نستعمل كلاًّ كما نستعمل جملة. ويصح ذلك على ما تبقى طبيعته هي نفسها، حتى في الموضع المتغير، مع بقاء الشكل ثابتا، كما في حالة الشمع والثياب مثلا. ونستعمل فيهما كُلاًّ، كما نستعمل جملة لأن كليهما له كِلا التحديدين. ونسمي الماء، وكل سائل، والعدد جملة. لكننا لا نستعمل كل العدد أو كل الماء إلا على نحو مجازي. وحيثما نستعمل جملة عن شيء بوصفه واحدا، فإننا نقول عن أجزائه المنفصلة «جملة»: جملة هذا العدد، وجملة هذه الوحدات.

27. المجزوء ومعانيه

115 نسمي «مجزوءا» من بين الأشياء الكمية، وليس أيّ شيء اتفق، بل ينبغي أن يكون كلا قابلا للقسمة. فالاثنان لا تعني المجزوء إذا طرح منها الواحد (إذ إن المجزوء والباقي، ليسا متماثلين أبدا). وبصورة عامة لا يعتبر أي عدد كذلك. فالجوهر ينبغي أن يكون باقيا. فإذا جُزِّئ كوب فإنه يبقى مع ذلك كوبا، لكن العدد، لا يبقى نفس العدد. كما لا نستعمل عبارة «مجزوء» للكلام على كل شيء يتفتت إلى أجزاء غير متماثلة بالنوع. فالكثير من الأعداد مثلا، لها أجزاء غير متماثلة مثل، اثنين وثلاثة، وبصورة عامة لا نستعملها على أي شيء لا يغير الموضع منها شيئا، مثل الماء أو النار، بل يقتصر الاستعمال على تلك التي يكون الموضع منتسبا إلى جوهرها. وفضلا عن ذلك ينبغي أن يكون في تعالق ثابت. لذلك تعني الأنغومة رغم كونها مؤلفة من أجزاء مختلفة بالنوع ولها موضع، لكنها مع ذلك ليست مجزوءة. وإضافة إلى ذلك أيضا، فإن ما هو كل لا يكون مجزوءا بحذف أي جزء نشاء، بل لا بد ألا يكون الجزء الذي نحذفه، من المحددات الجوهرية، ولا هو موجودا في مكان تحكمي. فالكوب مثلا لا يكون مجزوءا عندما يثقب، بل عندما يفقد مقبضه أو أيّ جزء خارجي آخر. وهكذا لا يسمّى الإنسان كذلك مجزوءا، عندما يفقد بعض لحمه أو كلية من

كليتيه، بل عندما يحذف جزء خارجي من بدنه. وكذلك ليس في كل الحالات، بل عندما يحذف العضو حذفا كليا، ولا يقبل أن يتكون من جديد. لذلك لا يعتبر الأصلع مجزوءا.

28. الجنس ومعانيه

نستعمل كلمة «جنس» في دلالة أولى عندما يحصل إنجاب مترابط العناصر لما له نفس الصورة. فنقول مثلا: ما دام جنس الإنسان، أعني: مادام إنجابه غير منقطع. ونستعمل الجنس للدلالة على ما هو 116 صادر عن المحرك الأول فيوجد الآخر. من ذلك أننا نسمي الأول هليني من الجنس والثاني أيوني، لأن الأيوني صدر عن الهليني، والثاني من الأيوني باعتباره صدر عنه، بوصفه المنجب الأول. ونستعمل العبارة للدلالة على المنجب أكثر من استعمالها للدلالة على المادة. كما نستعملها كذلك للأصل الأنثوي للتعبير عن شيء يعرف بوصفه 1024ب جنسا،على سبيل المثال ذرية بيرا. ونستعمل «جنس» للدلالة على السطح من كل شكل سطحي، وعلى الجسم من كل شكل جسمي. لكن ذلك السطح والجسم هما الموضوع الحامل للفروق الشكلية. ونسمي في ما يعرف جنسا ما يدرك من جوهر الشيء بوصفه أول ما يوجد منه. وللجنس دلالات أخرى نستعملها، مرة للدلالة على الإنجاب المترابط من النوع المتماثل، ثم للدلالة على المحركات الأولى المتماثلة بالجنس، ثم على المادة وعلى ما منه يوجد الفرق والكيف، وهو الموضوع الحامل الذي نسميه المادة.

ويسمي آخرون بمقتضى الجنس، الأشياء التي يكون موضوعها الحامل الأول شيئا آخر، والتي ليست متداخلة، أو كلاهما يؤول إلى نفس الجنس. فمثلا المادة والصورة المختلفتان بالجنس، وما ينتسب إلى شكل مقولي آخر من الموجود، فأحدها يعرف، جوهرا، والآخر يعرف، كيفا إلخ... بحسب ما تقدم من الفروق. ثم لا يؤول ذلك إلى التداخل أو إلى الوحدة.

29. الكاذب ومعانيه

نستعمل كلمة «كاذب» في إحدى الدلالات على الأشياء. ويقال عنها من حيث لا تقوم معا، أو لا يمكنها أن تقوم معا، كما في قول

الواحد مثلا: إن القطر مُنطق أو أنت جالس. فالأمر في الحالتين هو أن أحدهما كاذب دائما والثاني يكون تارة كاذبا على النحو نفسه كما يكون عندما لا يوجد. كما نستعمل «كاذب» للدلالة على تلك الأشياء، التي هي بالفعل أشياء موجودة، لكنه يوجد في طبعها، إما ألا تبدو كما هي فعلا، أو مثل ما ليست هي كظل الإنسان مثلا وكالأحلام. فهذان هما في الحقيقة شيء. لكنه ليس مثل ما يثيره تصوره. وهكذا فالأشياء 117 تسمى كاذبة بهذين المعنيين: إما لأنها غير موجودة، أو لأن التصور الذي يوحي به موضوعه المتصور غير موجود.

أما القضية الكاذبة من حيث هي كاذبة، فتكون متعلقة بما ليس موجودا. لذلك فكل قضية كاذبة إذا تعلقت بشيء آخر غير ما تصدق عليه، مثل تصور الدائرة حين يقال على المثلث. ولا يوجد بمعنى أول حول أي موضوع إلا قضية واحدة، وهي بالتعيين قضية الجوهر. وفي معنى ثان يوجد الكثير من القضايا، لأن هذا الشيء في ذاته، وهذا الشيء واحد بمعنى ما، مع كل أعراضه، مثل سقراط وسقراط المتعلم. فالقضية الكاذبة تكاد تكون قضية في لاشيء. ومن ثم كانت رؤية أنتيستان محدودة، تلك التي تدعي أنه لا يوجد دائما إلا قضية واحدة تقال عن الشيء، أعني لا شيء غير القضية، التي تنتسب إلى تصوره. وهو ما يترتب عليه أن التناقض مستحيل، بل ويستحيل كذلك أن يكون الكلام كاذبا. وبالأحرى فيمكن ألا يقتصر القول حول كل موضوع على تصوره الذاتي له، بل هو يشمل كذلك قولا آخر كاذبا، وبكل يقين كل الأنحاء، ولكن يشمل بعضها كذلك بصدق، كما نقول: 1025 أ 01 إن الثمانية مثلا شيء مضاعف يمكن تحديده بتوسط تصور الاثنين.

كما نسمي كاذبا، ما عرضناه إلى حد الآن بهذه الدلالات. لكن الإنسان يعتبر كاذبا إذا كان ميالا إلى مثل هذه القضايا، ويختارها بقصد دون أي أساس آخر غير اختيارها لذاتها. وكذلك من يورد مثل هذه القضايا، فيسمي الأشياء كذبا، بكل تأكيد، عندما يورد تصورات كاذبة. ولذلك يغالطنا ما ورد في دليل هيبياس[31] القائل إن الشيء نفسه يكون صادقا وكاذبا في آن. ذلك أنه يعتبر الكاذب، ما يمكن أن يورده الكاذب وهذا هو الخبري والعقلي. ثم هو يفترض أن ما كان شريرا بإرادته الحرة أفضل من الشرير بغير إرادته الحرة. وهذه الفرضية

الكاذبة يحاول إثباتها بالاستقراء. فهو يقول إن من يعرج بإرادته أفضل ممن يعرج بغير إرادته حيث يفهم من العرج محاكاته. فمن يعرج بإرادته، يكون حقا كالحال في الأخلاق شريرا كذلك.

30. العرض ومعانيه

118 نسمي عرضا ما يوجد حقا في شيء، وما قيل بحق: إنه ما يمكنه أن يكون. لكن ليس ما يكون عليه ضرورة ولا في أغلب الحالات. كالحال مثلا عندما يجد المرء كنزا خلال حفره حفرة لزرع بذرة. واكتشاف كنز كذلك عرض بالنسبة إلى من يحفر حفرة. فلا ينتج أحدهما ضرورة عن الآخر، ولا يتلو أحدهما الآخر، كما لا يجد الواحد في غالب الحالات كنزا عندما يحفر حفرة لزرع نبات. وهكذا فيمكن للمتعلم أن يكون أبيض، لكن ذلك ليس ضروريًا ولا يحصل في غالب الحالات. وهذا هو ما نسميه عرضا. وهكذا يحصل أن يكون ما يوجد شيء لشيء والكثير بخصوص ذلك أينما وجد أو متى ما وجد فإنه يسمى عرضا. والعرض هو ما يوجد فعلا ولم يوجد بسبب كون ذلك كان محددا، أو بسبب كونه موجودا الآن أو هنا. كما لا يوجد للعرض أي علة محددة، بل ليس له علة إلا بالصدفة، أعني علة غير محددة. فمثلا قد يصل أي إنسان بالصدفة إلى أيجينا. فعندما يصل إليها، فليس ذلك لأنّه أراد الوصول إليها، بل لأن زوبعة دفعته إليها، أو لكون اللصوص خطفوه. وإذن فالعرض حصل ويحصل. لكن ليس من حيث ذاته، بل من حيث شيء آخر. فالزوبعة كانت علة وصوله إلى غير مقصده بدلا من المقصد الذي أراده، أعني أيجينا.

في دلالة أخرى نسمي عرضا كذلك ما يحصل لشيء بذاته من دون أن يكون قائما في جوهره بخلاف كون مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين مثلا. فالعرض في هذا المعنى يمكن أن يكون سرمديا لكنه لا يكون كذلك في ذاك المعنى أبدا. إلا أنه في هذه الحالة ينبغي أن نقدم الأساس في موضع آخر

الهوامش

01 الفصل 2 ورد بنفس العبارة في طبيعيات أرسطو II. 3.
02 «أو الأكثر» (ἢ τοῖς πλείστοις) حسب الاسكندر بدلا من «أو الكثرة الممكنة» (ἢ ὅτι πλείστοις).
03 قرأ بونيتس «التي للأشياء الطبيعية» (τῶν φύσει ὄντων) في هـس: أب «τῶν μὴ φύσει ὄντων» «التي للأشياء التي ليست موضوعات طبيعية».
04 «مثل» (ὥσπερ) بدلا من «أو مثل» (ἢ ὥσπερ) التي في هـسس.
05 انباذوقليس الشذرة 36 وما يليها ست. و77 وما يليها.
06 أونوس الشذرة 8 (الشعر الغنائي اليوناني نشرة برجك).
07 ورد في الكترا 256 .V.
08 من «كاي تو آيناي» «καὶ τὸ εἶναι» «والوجود» أسقط بونيتس كلتا الكلمتين الأوليين.
09 وضع بونيتس بعد «متعلم» (μουσικὸν) مع الاسكندر «متعلم» (ἓν) بدلا من واحد متعلم.
10 «باعتبارهما نفس الشيء» (ταὐτὸ λέγεται) بدلا من «ما سيسمى نفس الشيء» (ὁ ταὐτὸ λέγεται).
11 «الجنس الأعلى منهما» (τὸ ἀνωτέρω) مع رأي الاسكندر بدلا من الأجناس «الأعلى منهما» (τὰ ἄν) للناشر.
12 «ثم» (ἔτι) حسب الاسكندر عوضا عن «إذن» (ἐπεί).
13 قرأ بونيتس خاصة «أو من حيث» (ἢ ᾗ) بدلا من «من حيث» (ᾗ) راجع الشرح ص.253 الشذرة.
14 قرأ بونيتس خاصة «أو من حيث» (ἢ ᾗ) بدلا من «من حيث» (ᾗ) راجع الشرح ص.253 الشذرة.
15 قرأ بونيتس خاصة «أو من حيث» (ἢ ᾗ) بدلا من «من حيث» (ᾗ) راجع الشرح ص.253 الشذرة.
16 والجملة «رغم أن المصاعب النقدية التي لم تحذف بعد» التي تركها بونيتس دون ترجمة ترجمتها.
17 الشرح الجزء الثاني 1849 ص 254-255
18 «آخر» (ἄλλο) بديلا من «بتوسط آخر» (ἄλλῳ) حسب الاسكندر.
19 قرأ بونيتس «ὅτι ἐστὶν ἡ ὄψις οὗ ἐστὶν ὄψις».
20 (κατὰ γὰρ τὸ ἔκειν τὸ τέλος τέλεια) نص غير قابل للترجمة حسب بونيتس.
21 καθ' ὃ
22 καθ' αὑτὸ
23 يقترح بونيتس في شرحه ص.266 من أجل قراءتها: «καὶ ᾗ μόνοῳ διότι κεχωρισμένον καθ' αὐτό»
24 أهمل الاسكندر «إنه» (ἂν ᾖ).
25 μετὰ τοῦτο
26 ضد رأي الأسكندر بونيتس راجع الشرح ص.272.
27 ὅλον
28 καθόλου
29 πᾶν
30 ὅλον
31 أفلاطون هيبياس الأصغر 373 ج وما يليها.

المقالة 06: الهاء

E

01. تصنيف العلوم وشرف الميتافيزيقا بوصفها علم ربوبية

10 ب 03 إن مبادئ الموجود، وعلله من حيث هو موجود، هي موضوع بحثنا الحقيقي. وعلى التعيين فإنه توجد علة للصحة، وللشعور بالراحة، كما توجد للأشياء الرياضية مبادئ وعناصر وعلل. وبصورة عامة، فإنّ ما يعالجه كلّ إنسان من علم مؤسس على الفكر، أو علم مرتبط بالفكر، هو علم العلل والمبادئ بمعنى الكلمة ذات الصرامة المتفاوتة. لكن هذه العلوم يقتصر علاجها على موجود واحد، وتنشغل بجنس واحد حددت حدوده. لكنها لا تنشغل بالموجود بمجرده، من حيث هو موجود، ولا تعلل جوهره، بل تنطلق منه بمعنى أنها تحدد دلالته بتوسط الحدس أو ـ وهو نفس الأمر ـ تضع الجوهر فتتسلمه كفرضية ثم تبرهن بقدر متفاوت من الصرامة، ضرورة، على ما ينتسب بالذات إلى الجنس الذي تنشغل به. وبين كذلك أنه لا يوجد دليل على الجوهر والموجود المعيّن استنادا إلى هذا الاستقراء، بل إنما يوجد نوع آخر من بيان الدلالة (التأويل). كما أنهم لا يتكلمون على الموضوع الذي يعالجونه هل هو موجود أو ليس موجودا، لأنه يعود إلى نفس الفكر لتحديد ما الشيء، وهل هو موجود. 119

فبين بالنسبة إلى علم الطبيعيات الذي يعالج جنسا من الموجود كذلك وهو على التعيين الجوهر الذي له مبدأ الحركة والسكون في ذاته، بين أنه علم لا يتعلق بعمل شيء ولا بإنتاج شيء. ففي العلوم المتجهة إلى الإنتاج يكون المبدأ في المنتج سواء كان عقلا أو فنا أو أي قوة. أما مبدأ العلوم التي تتجه إلى العمل فيوجد في عمل القرار (الإرادة)، إذ إن القرار هو نفسه موضوع العمل. وعندما يكون كل علاج فكري متعلقا، إما بعمل أو بإنتاج، متجها إليهما أو ناظرا فيهما، فإنه ينبغي من هنا أن يكون ناظرا في الطبيعة. لكنه في علاقة بمثل هذا الموجود، الذي يمكنه أن يتحرك بجوهر، يكون فعلا متحددا بغلبة التصور. لكنه ليس قابلا لقيام بالذات وليس مفارقا. ومن هنا لا ينبغي أن يبقى مخفيا كحال سلوكه مع الماهية ومع التصور، إذ إنه من دون 120

هذا البحث يعني عدم عمل شيء. والمعلوم أن، البعض يتعامل مع المحدد تصوريا ومع الماهية، مثلما يتعامل مع الحَوَل المختلف عن الشكل المنحرف. فهذا يختلف بكونه في العين الحولاء، ولا يقوم الحول من دون مادة قابلة للإدراك الحسي. فإذا كان كل ما هو طبيعي
1026 أ بالمعنى المقصود في الحول، كالأنف والعين والوجه واللحم والعظام مثلا، وبصورة عامة كالحيوان وورقة الشجرة وعرقها ولحاها، وكالشجرة عامة (وليس في أي من هذه بالذات نجد قيام التصور بصرف النظر عن الحركة، فكلها لها دائما مادة) فينتج من ثم، أن الباحث عليه في الماهية كما عليه في الطبيعيات، ويجب عليه أن يحددها. ولذلك أيضا فالنظر في النفس هو، جزئيا، موضوع علم الطبيعة من حيث إن النفس بالذات لا تقوم من دون مادة.

إن كون الطبيعيات علما نظريا بيّن مما تقدم ذكره. لكن الرياضيات كذلك علم نظري. أما هل موضوعها هو اللامتحرك واللامفارق، فيبقى ذلك الآن غير محسوم. إلا أنه شديد الوضوح، وذلك، لأنّ الرياضيات تنظر في بعض ما هو رياضي من حيث هو غير متحرك، وقابل للمفارقة القائمة بذاتها.

لكن هل يوجد شيء سرمدي غير متحرك ومفارق؟ ذلك من البيّن أنّه ينبغي أن تنتسب معرفته إلى علم نظري. فهو لا ينتسب إلى الطبيعيات لأنها تعالج موضوعا قابلا للحركة. ولا ينتسب إلى الرياضيات كذلك، بل هو علم متقدم عليهما كليهما. فالطبيعيات تعالج موضوعات غير 121
مفارقة، لكنها ليست غير متحركة. وبعض أجزاء الرياضيات تعالج أشياء هي بالفعل غير متحركة. لكنها ليست مفارقة، بل هي توجد في مادة. أما الفلسفة الأولى، فتعالج ما هو في آن مفارق وغير متحرك. فإذا كان علينا أن نعتبر كل العلل سرمدية، فهذه العلل متقدمة عليها كلها إذ هي علل المرئي من الأشياء الإلهية.

وبالتالي فإنه كان ينبغي أن يوجد كذلك ثلاثة علوم فلسفية نظرية: الرياضيات والطبيعيات والإلهيات. ولا شك أنه إذا كان يوجد أمر إلهي في مكان ما، فلا بد أن يوجد في مثل هذا الجوهر أساس القيام. فأشرف العلوم ينبغي أن يكون موضوع أشرف علم لأشرف جنس من

أجناس الموجود. ولما كانت العلوم النظرية أفضل من العلوم الأخرى، فإن هذا العلم ينتسب إليها.

وكان يمكن أن نسأل هل الفلسفة الأولى فلسفة عامة، أم هي تعالج جنسا واحدا وجوهرا واحدا؟ ولا شك أننا نجد في علوم الرياضيات نحوا مختلفا، إذ إن الهندسة وعلم الهيئة يُعالِجان جوهرا واحدا. لكن الرياضيات الكلية تحيط بهما معا. ولو لم يوجد إلى جانب الجواهر الطبيعية القائمة بذاتها جوهر آخر، لكانت الطبيعيات هي العلم الأول. أما إذا وجد جوهر غير متحرك، فإنه يكون هو الأقدم منها، وتكون الفلسفة التي تعالجه[01] هي الفلسفة الأولى والكلية، بوصفها هي الأولى. ويكون النظر في هذا الجوهر غير المتحرك عائدا إليها من حيث هو موجود، فتعالج في آن ماهيته وما يعود إليه بوصفه موجودا.

02. دلالات الوجود الأربع وفحص الموجود العرضي

ولكن لما كان الموجود بمجرده يُستعمل في دلالات متعددة، إحداها تعني[02] دلالة العرض، والأخرى تعني الصادق وتعني المعدوم بوصفه كاذبا، فضلا عن أنواع مختلفة من المقولات مثل إحداها التي
1026 ب تعني الجوهر، وأخرى التي تعني الكيف وأخرى الكم أو الأين والمتى
وغير ذلك كذلك مما يعبر عن الدلالات المثلة وغيرها من الموجود 122
من حيث الفاعلية بالقوة أو بالفعل. فالموجود يستعمل كذلك في دلالات مختلفة. وإذن فلنشرح أولا الموجود بمعناه العرضي فنبين أن نفس ذلك المعنى ليس موضوعا لنظر علمي. ويتبين ذلك من عدم وجود تأمّل علمي ينشغل به، سواء تعلق هذا العلم بالعمل، أو بالإنتاج، أو كان علما نظريا. فمن يبني بيتا لا يبني كذلك ما يوجد في البيت الحاصل وجودا عرضيا. فالعرضي فيه كثير بلا حد، إذ لا شيء يحول دون البيت المبني، وأن يكون ممتعا للبعض وضارا بالبعض، وأن يكون نافعا للبعض ومختلفا عما هو مفيد، كما يكون أي موجود. لكن لا شيء من ذلك ينتجه فن البناء. وعلى نفس النحو كذلك، لا ينظر المهندس في ما هو بهذا المعنى أعراض للأشكال الهندسية. فهو لا ينظر مثلا في هل إن أحد المثلثات مختلف عن مثلث آخر مجموع زواياه مساو لقائمتين. ولذلك أساسه، الجيد. فالعرض مثله مثل مجرد الاسم[03]. ومن ثم فأفلاطون[04] لم يكن مخطئا عندما نسب العدم إلى

السفسطة. فشروح السوفسطائيين تؤول إلى تفضيل العرض مثل، هل متعلم وعالم باللغة، وكوريسكوس وكوريسكوس المتعلم شيء مختلف، أم هو نفس الشيء؟ ومثل، هل كل من لم يكن دائما موجودا قد صار؟ وكذلك مثل، هل المتعلم الذي هو عالم باللغة، والعالم باللغة الذي هو متعلم صار كذلك، دون أن يكون قد كان موجودا دائما؟ وغير ذلك من الأقوال المماثلة. فالعرضي يتبين ذا قرابة مع العدم. وينتج عن هذه الشروح كذلك النوع التالي: ففي معنى آخر بالذات يوجد كون وفساد. لكن ذلك لا يوجد في الوجود العرضي. إلا أنه علينا أن نشرح العرض ما أمكن لنا ذلك: ما طبيعته، ومن أي العلل يوجد. وبذلك سيتضح حقا لماذا لا يوجد علم للعرض.

لما كان بعض الموجود يسلك دائما بنفس النحو، وبصورة ضرورية، ولا أعني الضرورة التي تفيد الإجبار، بل الضرورة التي تعني 123 أن الشيء لا يمكن أن يكون سلوكه على غير ما هو عليه. والسلوك المغاير لذلك يكون بالفعل ليس ضروريا، وليس دائما، إلا أنه يوجد في أغلب الحالات. وهكذا فهذا علة، وهو علة وجود العرض. فما ليس هو دائما، ولا هو ما يحصل في العادة هو ما نسميه عرضا. ففي الرمضاء مثلا، قد يسوء الطقس ويبرد. فنسمي ذلك عرضا، لكن ليس في فصل الحر والقيض، لأن هذا الأخير هو الحاصل دائما، أو في العادة، لكنه ليس الأول. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الإنسان، فيعرض أن يكون أبيض. لكن ذلك ليس دائما، ولا هو في العادة. أما كونه حيوانا، فليس عرضيا. وكون البنّاء يعالج المرض عرض، فيه، لأن 1027 أ عمله ذلك ليس من طبيعة فن البَنّاء، بل هو من طبيعة فن الطبيب. وقد يحصل أن يكون الطباخ خلال استهدافه الذوق الجيد أن يفيد الصحة. لكن ذلك ليس نتيجة لفن الطبخ. ومن ثم فالأمر عرضي بالنسبة إليه. وهو لم يفعل ذلك إلا بمعنى ما. لكن ليس بإطلاق. فمن غير العرضي يوجد ما يكون عللا منتجة وقوة[05]. لكن العرضي ليس له فن محدد ولا قوة محددة. لكن المعنى العرضي الموجود، أو الذي سيوجد، حصرا له كذلك، علة مقصورة على المعنى العرضي. وهكذا فلما كان ليس كل شيء ضروريا وموجودا دائما، أو سيكون دائما، وكان الأغلب لا يوجد إلا بمقتضى القاعدة المعتادة، فإنه ينبغي ضرورة أن يوجد موجود

عرضي. فعلى سبيل المثال، ليس الأبيض متعلما دائما أو بمقتضى القاعدة المعتادة. أما إذا حصل ذلك في إحدى الحالات، فإنه يكون على نحو عرضي. ولو لم يكن ذلك كذلك لكان كل شيء ضروريا. ومن ثم، فالمادة هي علة العرض، لأنها تسمح بأن يوجد كذلك، إلى جانب ما يحصل بمقتضى القاعدة المعتادة، شيء آخر هو علة العرض. وعلينا أن ننطلق من مسألة: هل يوجد شيء لا يكون دائما ولا بمقتضى القاعدة المعتادة، أم هل إن ذلك غير ممكن؟ وبالتالي، فإنه يوجد شيء إلى جانب هذا. إنه ما يحصل بالصدفة وبالعرض.

لكن هل يوجد حقا شيء هو بمقتضى القاعدة المعتادة، أم هل
يوجد بالأحرى كذلك شيء سرمدي؟ وذلك ما ينبغي البحث فيه 124
لاحقا[06]. أما كونه لا يوجد علم للعرضي، فذلك أمر بين. فكل علم موضوعه، هو ما يوجد دائما أو في الأغلب. وإلا كيف يمكننا أن نتعلمه، أو أن نتعلم شيئا آخر غيره؟ فينبغي بالأحرى أن يتحدد بوصفه، إما دائما أو على الأغلب بمقتضى القاعدة المعتادة. فالعسل المخلوط بالماء مثلا يعالج مرضى الحمى في العادة. لكن ما يقع خارج هذه القاعدة عندما لا يكون شافيا، فإننا لا يمكن أن نقدمه في عتمة القمر، فمن حيث هو شاف دائما أو في العادة ينبغي كذلك أن يكون شافيا حتى في عتمة نور القمر[07]. لكن العرض يقع إلى جانب هذه الحالات وخارجها. فما هو عرضي وبتوسط أي العلل يوجد ولماذا لا يوجد علم للعرض، فذلك ما وضحناه هنا.

03. طبيعة العرض والموجود العرضي وعلتهما

من البين أنه ينبغي أن توجد مبادئ وعلل ناشئة وزائلة دون أن يكون لها كون وفساد. ولو لم يكن ذلك كذلك لكان ينبغي أن يكون كل شيء ضروريا. فكل متكون وفاسد بالذات، لا بد له من علة. ولا يمكن أن يكون بمعنى عرضي. فنحن نسأل: هل يوجد ذلك، أم لا يوجد؟ وإليك الجواب: إذا كان ذلك سيحصل، فإنه لا يحصل في الحالات المقابلة. وهذا يحصل إذا طرأ شيء آخر.

1027 ب 01 وبين أننا حينها نسعى دائما، انطلاقا من نقطة زمانية محددة، إلى جزء من الزمان بعد جزء حتى نصل إلى اللحظة الراهنة. فالحي يموت

إما بسبب المرض أو بسبب العنف من حيث انطلاقه. فهو يموت مثلا إما ظمأ أو يحصل له شيء آخر، أو بسبب شيء آخر سبق حصول شيء كالظمإ مثلا، أو كأكل شيء شديد الملوحة. وهو ما قد يحصل، وقد لا يحصل. ومن ثم فهو ضرورة، سيموت أو لا يموت. والأمر يكون كذلك عندما نتجاوز الحاصل، إذ هو يوجد من بعد في شيء ما. وهكذا فكل أمر مستقبلي يحصل بالضرورة. فكون الحي يموت على سبيل المثال، شيء ما قد حصل من بعد. فمثلا العناصر المتضادة توجد في نفس البدن. ولكن هل الموت يكون بسبب المرض أم بسبب العنف؟ ليس بعد محددا، بل هو لا يتحدد، إلا عندما يحصل الموت.

وهكذا، فمن البين، أن ما يتعلق به الأمر، لا يذهب إلا إلى مبدأ محدد، ولا يعود إلى مبدأ آخر أبعد. وهذا المبدأ هو مبدأ الصدفة. ولا شيء غير ذلك يكون علة نشأته. ولكن إلى أي مبدأ وعلة يستند هذا الرد؟ هل هو يردّ إلى المادة، أم إلى الغاية، أم إلى العلة المحركة؟ ذلك هو البحث المفضل.

04. الوجود العرضي (ما بالصدفة). الموجود ودلالة الحقيقة.

والآن نريد ترك الوجود العرضي جانبا. فقد أطلنا في تحديده بإفاضة. أما ما نصفه بأنه سيوجد لأنه صادق، وبأنه ليس موجودا لأنه كاذب، فذلك أمر يستند إلى النفي والفصل، ويمثلان معا فرعي التناقض. (فالصادق يعبر بالذات عن الإثبات في المتصل، والنفي يعبر عن المنفصل فيه. لكن الكاذب يعبر عن النقيض المقابل لهذه القسمة. أما كيف يحصل أن نفكر في شيء منفصل في آن، فتلك مسألة أخرى. وأفهم من ثم في نفس الوقت «منفصل» كونه ليس مجرد سلسلة متوالية، بل نشأة لوحدة[08]). فالكاذب والصادق لا يقيمان في الأشياء بحيث يكون الأمر، لكأن الخير صادق، والشر كاذب، بل هما يوجدان في الفكر. لكنهما في الأشياء البسيطة وفي الماهية لا يقيمان ولا مرة في الفكر. وما سنبحث فيه بخصوص هذا المعنى من الوجود وعدم الوجود، هو ما سنحاول تقديره لاحقا[09]. فالوصل والفصل يحصلان في الفكر وليس في الأشياء. وما هو صادق وموجود بهذا المعنى يختلف عما هو موجود بالمعنى الحقيقي للكلمة (فالـ«ما هو»

أو الكيف أو الكم أو أي شيء من هذا النوع، هو ما يصله الفكر أو يفصله). لذلك فنحن نريد أن نتخلى عن الموجود العرضي والموجود 1028 أ الحقيقي. فأحدهما غير محدد. والثاني علة حالة انفعالية للفكر. 126 وكلاهما يتعلق كذلك بالجنس الباقي من الموجود، فضلا عن كونهما، لا يبينان جوهرا آخر من الموجود. وهكذا فيمكن أن نتركهما جانبا. وعلينا بالأحرى أن نبحث في علل الموجود ومبادئه من حيث هو موجود. وبين أنه ينتج عما شرحناه من الدلالات المختلفة لكل مفردة، أن الموجود يستعمل بدلالات متعددة.

الهوامش

01 ترجم بونيتس النص وكأن العبارة كانت ـ «ἡ περὶ αὐτῆς φιλοσοφία πρώτη» راجع الشرح ص. 258 والشذرة.
02 إشارة إلى الموضع من الدال 7، ص.91.
03 «مجرد اسم» (ὄνομά τι) حسب الاسكندر بدلا من «بحسب الاسم فحسب» (ὀνόματι)
04 في السوفسطائي ص. 237 وما يليها.
05 افترض بونيتس بدلا مما في النص «أحيانا» (ἐνίοτε) حسب قراءة الاسكندر «عللا» و(αἰτίαι τε καὶ) راجع الشرح ص.289.
06 راجع مقالة الدال 7
07 قرأ بونيتس (ἢ γὰρ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τῇ νουμηνίᾳ) راجع الشرح ص.290.
08 راجع مقالة الزاي 12.
09 راجع مقالة الطاء 10.

المقالة 07: الزاي

Z

01. الموجود بمعنى المقولات وتقدم مقولة الجوهر

سنستعمل الموجود بدلالات متعددة هي التي ميزنا بينها سابقا 127 في الفصول التي خصصناها للدلالات المتعددة[01]. فالموجود يعني تارة «ماهو» وشيئا فرديا. وهو يعني طورا، أن شيئا ما، هو كيفي أو كمي أو ينتسب إلى أي واحدة من هذه المقولات. وبيّن أن الدلالة الأولى من بينها خلال استعمال الموجود في هذه الدلالات المتعددة، هي التي نفهم منها «الماهية» التي تعرف الجوهر. فعندما نعبّر عن كيفية تقوّم هذا الشيء، نقول إنه خير أو شر. لكننا، لا نقول إن طوله ثلاثة أذرع أو إنه إنسان. وعندما نحدد الشيء، وكيف هو متكون، فإننا لن نسميه أبيض أو حارا، أو أن طوله ثلاثة أذرع، بل نسميه إنسانا، أو إلها. لكن الدلالة الأخرى هي أن الموجود يسمى من حيث هو ضمن هذا المعنى موجود، إما كمًّا أو كيفًا أو انفعالًا أو أي نوع آخر. ومن ثم فيمكن لنا كذلك أن نشك في المشي والصحة والجلوس هل إن كل واحد منها موجود، أم هو ليس موجودا. وكذلك الأمر في كل شيء آخر من هذا النوع. فلا شيء منها يقوم بذاته، فيقبل الانفصال عن الجوهر، بل هو بالأحرى، ينتسب إلى الموجود من حيث كونه موجودا عامة. 128 فهو الماشي والجالس وسليم الصحة. لكن ذلك يتبين بذاته أكثر، باعتباره موجودا، لأن موضوعه الحامل (جوهره) وأساس قيامه يكون شيئا محددا. وهو بالذات الجوهر والفرد الذي يتبين بوصفه ما تحل فيه مثل هذه الصفة. فالخير أو الجالس لا يمكن أن يقال من دون ذلك. وهكذا يتضح أنه بفضل ذلك يكون الجوهر كل واحد من تلك الأمور ويتبين أن الوجود من ثم بمعناه الأول، ليس هو شيئا ما معيّنا ، بل هو موجود لا غير، وكان ينبغي أن يكون جوهرا. ونحن نستعمل بالفعل كلمة أول بدلالات مختلفة، في حين أن كل دلالة من دلالات الكلمة، هي جوهر أول بمقتضى التصور، وكذلك بمقتضى المعرفة والزمان. أما بخصوص بقية الصفات، فلا واحدة منها تقبل المفارقة، بل الجوهر وحده هو الذي يقبل المفارقة، كما أن الأول بالتصور، هو

الأول بالجوهر. فكل شيء ينبغي أن يتضمن تصور الجوهر بمقتضى التصور. ونحن نعتقد أننا قد حصلنا على معرفة أي شيء على الأغلب، عندما نكون قد علمنا ما الإنسان، أو ما النار أكثر مما نعلم الكيف أو
1028 ب «له» أو الأين، وحتى عندما نعلم كل واحدة من هذه الجواهر، ثم عندما نكون قد علمنا ما الكمّ أو ما الكيف. والمسألة التي كانت جيدة للقدامى كما هي لنا الآن، والتي هي دائما موضوع الشك، هي مسألة ما الموجود، المسألة التي لا تعني شيئا آخر غير مسألة ما الجوهر. فالبعض يقول عن الموجود إنه واحد وغير وأكثر من واحد، وآخرون إنه محدود، وآخرون إنه غير محدود. ومن ثم فينبغي أن نضع بصورة أساسية وأولية مسألة ما الموجود في هذا المعنى، وهي مسألة جيدة ووحيدة.

02. العدد. طبيعة الجوهر الموجود. مشكل غير المحسوس

يبدو أن الجوهر حاضر في الأجسام بأقصى تجليه. لذلك نقول عن الحيوانات والنبات وأبعاضها، إنها جواهر، وكذلك عن الأجسام الطبيعية مثل النار والماء والتراب نقول عن كل واحد من هذا النوع وكل ما هو جزء منه أو صادر عنه سواء كان وحيدا [02] أو كلها بوصفه يبقى جزءا منها كالسماء وأجزائها مثلا، أو كالنجوم والقمر والشمس، 129
نقول عنها إنها جواهر. ولكن هل هذه دون سواها هي الجواهر أم إن غيرها جواهر أم هل هذه ليست شيئا منها، بل توجد جواهر أخرى هي ما علينا البحث فيه؟ ويرى الكثير أن حدود الجسم مثل السطوح والمستقيمات والنقاط والوحدة جواهر. وهي تعتبر عندهم جواهر حقا أكثر من الجسم والصمد. ويرى البعض أنه لا شيء من هذا النوع يوجد عدا ما هو حسي. ويفترض آخرون أكثر من ذلك، فيعتبرونه أكثر خلودا مثل ما يرى أفلاطون في المُثل والتصورات الرياضية باعتبارهما جوهرين. والجوهر هو الجسم المحسوس. لكن سبوزيبوس يضع انطلاقا من الوحدة عددا أكبر من الجواهر والمبادئ المختلفة للجوهر واحدة للأعداد وأخرى للأعظام وأخرى للنفس. فيوسع على هذا النحو مجال الجواهر. ويدعي آخرون أن المُثل والأعداد لها نفس هذه الطبيعة. لكن غيرهم سيضيفون لسلسلة المستقيمات والسطوح إلى غاية جوهر السماء والأشياء المحسوسة. والآن ما المصيب من هذه الآراء وما المخطئ وما الجواهر الموجودة وهل توجد جواهر غير

المحسوسة أم لا؟ وكيف توجد هذه الجواهر؟ وهل توجد جواهر غيرها مفارقة تماما؟ ولماذا؟ وكيف؟ أم هي لا توجد؟ تلك هي المسائل التي علينا البحث فيها بعد أن نحدد الجوهر ما هو بمقتضى خصائصه الأساسية.

03. الجوهر وفحصه بمعنى موضوع حامل (أساس القيام)

تستعمل كلمة «الجوهر» في أربع دلالات إن لم يكن في أكثر منها. لكن هذه الدلالات الأربع هي الدلالات الرئيسية. فالماهية والكلي والجنس كل واحد من ثلاثتها يحتوي عليه الجوهر ويضاف إليها رابعا الموضوع الحامل أساس القيام. لكن الموضوع الحامل هو ما تقال عليه الدلالات الثلاث الباقية من دون أن يقال هو على أي منها. ومن
1029 أ ثم فينبغي أولا أن نخوض في هذه التحديدات إذ يبدو أن الموضوع الحامل الأول أكثرها جوهرية. والموضوع الحامل يعني بنحو ما المادة وبنحو آخر الصورة. وهو يعني بنحو ثالث ما يصدر عنهما كلتيهما. وأقصد بالمادة مثلا المعدن وبالصورة شكل صورته، التي بمقتضاها يتكون شكل الأساطين الصادرة عنهما كلتيهما بوصفها الكل العيني 130
المؤلف منهما. والآن فإذا كانت الصورة متقدمة على المادة وموجودة أكثر منها، فينبغي كذلك انطلاقا من نفس الأسس، أن تكون أقدم مما يتألف منهما كلتيهما.

أما الآن، فبرسم الخطاطة الأعم لما هو الجوهر مثلا، نقول إنه بالذات ما هو بذاته ولا يقال عن موضوع، بل هو بالأحرى ما يقال عنه غيره، إلا أنّه علينا ألا نتوقف حتى عند هذا الحد، لأنه غير كاف. فهذا التحديد ليس واضحا. وكان ينبغي أن ينتج عنه أن المادة كذلك ستكون جوهرا إذ عندما لا تكون المادة جوهرا فسنضع غيرها مما يمكن أن يكون جوهرا. إذ من دون ذلك لن يبقى ما يمكن أن نعتبره جوهرا. فمن البين أنه لن يبقى شيء آخر. فغير ذلك يؤلف انفعالات الجسم أو منتجاته أو قوته. والطول والعرض والعمق هي كميات ما. لكنها ليست جواهر، إذ ليس الكم هو الجوهر، بل الجوهر هو بالأحرى أول ما يكون الكم موجودا فيه. وعندما نأخذ الطول والعمق والعرض، فإننا نرى أنه لا يبقى إلا ماهية الشيء أيا كان وجوده، وما به تتحدد هذه الأبعاد، بحيث إننا، إذا نظرنا في الأمر وجدنا أن المادة هي وحدها التي

ينبغي أن تبدو جوهرا. وما أسميه المادة ليس ما هو بذاته شيئا، أو كذلك شيئا ما، مثل ما هو عظيم، أو ما يعرف بتوسط شيء آخر بوصفه صفة محمولة، يتحدد بتوسطها الموجود. فإنه يوجد شيء يقال إنّه كل واحد من هذه المحمولات. وهو الذي يكون وجوده مختلفا عن كل محمول. فالمحمولات الأخرى تقال عن الجوهر. لكن الجوهر يقال عن المادة. وبالتالي فالأمر الأخير في ذاته، ليس ماهية محددة، ولا هو كم، ولا أي شيء آخر. كما أن الأنفاء المتعلقة به ليست هذا الأمر الأخير، إذ هو يمكن أن ينسب إليها بمعنى عرضي (صدفة). وهكذا فعندما ننظر انطلاقا من هذا المنظور، ينتج أن المادة جوهر. لكن ذلك ليس ممكنا. فالمفارقة القائمة بذاتها، والتحدّد الفردي، يُنسبان في الأغلب إلى الجوهر. ومن ثم، فمن المفروض، أنه كان ينبغي أن نرى أن الصورة وما ينتج عن (تأليف) الصورة والمادة جوهر أكثر من المادة. والجوهر الذي يصدر عنهما معا، أعني الذي يصدر عن تأليف المادة والصورة والذي يقوم بذاته هو ما علينا وضعه جانبا، إذ هو متأخر وذلك أمر بين. كما أن المادة بينة بنحو ما. أما الثالثة، فعلينا أن 131
نجعلها موضوع بحثنا، إذ هي الأعسر. لكنه يوجد اعتراف عام بأنّه توجد جواهر ما للأشياء المحسوسة. ولذلك فعلينا أولا، أن نوجه البحث نحو هذه الجواهر.

04. الجوهر بمعنى الماهية. تأملات في الماهية

[] وإذن فمن المحبذ أن نتجه إلى ما هو قابل للمعرفة. فالتَّعلُّم 1029 ب
عند الجميع يتجه إلى ما يوجد أمامهم بحيث إنهم ينتقلون مما هو قليل القابلية للمعرفة بالطبع، إلى ما هو أكثر قابلية للمعرفة. وكالحال في ما يحققه العمل، يحسن أن نجرب فننطلق مما هو خير بالنسبة إلى الجزئي ومن كون الخير المطلق خير للجزئي، بحيث إنه علينا في التعلم أن نشرع انطلاقا من كون ما هو قابل للمعرفة بالطبع، قابل للمعرفة بالنسبة إلى الجزئي. لكن الحقيقة هي أن ما هو قابل للمعرفة بالنسبة إلى الجزئي والأولى غالبا ما يكون قليل القابلية للمعرفة، أو هو يتضمن القليل أو لا شيء من الموجود. وينبغي مع ذلك أن نحاول الانطلاق مما هو بذاته قليل القابلية للمعرفة فعلا لمعرفته خلال مسعانا كما أسلفنا للانتقال من ذاك نفسه إلى هذا.

[ولما كنا قد ميزنا من البداية عدد الأنحاء التي نحدد بها الجوهر وبينا أن واحدة منها تعتبر هوية الشيء، فإنه علينا أن ننظر فيها] [03]. والآن نريد أولا أن نقول في ذلك شيئا عاما أعني أن الماهية بالنسبة إلى كل شيء[04] من الأشياء هي ما يعرف بذاته. فوجودك ليس نفس الشيء مع كونك متعلما. فلست من حيث كونك «أنت ــ موجود» نفس الشيء مع «كونك متعلما». ومن ثم فما أنت لذاتك وفي ذاتك موجود هو هويتك. وليس ذلك كل شيء. فالهوية أو ما يكون الشيء على نحو ما هو في ذاته ليس هو كما يكون السطح أبيضًا. ذلك أن كون السطح
سطحا ليس كونه أبيضًا. كما أن المؤلف من القائم منهما معا أي كون 132
«السطح أبيضًا» ليس هو هوية الشيء. لماذا؟ لأن ما علينا تحديده هو بدوره متضمن هنا. فالتصور بالنسبة إلى كل شيء، تصور للهوية التي ليست هي ذاتها متضمنة فيها، لكنها مع ما يفيدها. فلو كان «كون الشيء سطحا أبيض» هو نفس الشيء مع وجوب «كونه سطحا» لكان «كونه أبيضًا» و«وجوب كونه واحدا» شيئا واحدا.

ولما كانت توجد مؤلفات كذلك بمقتضى المقولات الأخرى ــ إذ يوجد موضوع حامل لكل واحد كالحال بالنسبة إلى الكيف وإلى الكم والمتى والأين والحركة ــ فإنه علينا أن نسأل هل يوجد لكل واحدة من المقولات تصور للهوية؟ وهل يوجد لها كذلك هوية؟ فمثلا هل توجد ماهية لإنسان أبيض هي «إنسان أبيض» يمكن أن يقال لذاته؟ وليكن مثالنا اسم الثوب. فما الـ«كون ــ ثوبا»؟ وبين أن هذا لا ينتسب أبدا إلى ما يمكن أن يقال لذاته حقا. إلا أن ما «ليس لذاته» يستعمل في دلالتين: أولاهما لإفادة معنى الإضافة والثانية لئلا يفيدها. فمن ناحية أولى يعرف شيء على أنه «ليس لذاته» لأنه هو بذاته ذو صلة بغيره الذي يعرف كما في حالة تصور «الكون ــ أبيضًا» من خلال تعريفه فيقدم تصور «إنسان ــ أبيض» ولكن مع ذلك ليس تصور الـ«كون أبيضًا». ومن ناحية ثانية لأن شيئا آخر يراد تعريفه، وله به صلة كما في حالة اعتبار «الثوب» دالا «إنسانا أبيض»، ونكون قد عرفنا
1030 أ 01 «الثوب» بوصفه «شيئا ــ أبيض». لكن «إنسان أبيض» هو فعلا أبيض دون أن يفيد مع ذلك «كونه أبيضًا». فهل توجد هوية لـ«كونه ثوبا»[05] عامة[06] أم لا توجد؟ فالماهية شيء جزئي[07]. لكن إذا كان مقولا على

غيره فإنه ليس شيئا جزئيا. فـ«الإنسان الأبيض» مثلا ليس شيئا جزئيا إذ كون الشيء جزئيا لا يناسب إلا الهويات. والماهية توجد كذلك بالنسبة إلى كل ما يكون تصوره تحديدا لجوهر. ولا يوجد تحديد للجوهر خاصة، إلا حيث يكون اسم ما مع التصور مفيدين نفس الشيء (وإلا لكانت كل التصورات تحديدات لجواهر، ومن ثم لكان أي 133 تصور نريد، يعطينا اسما مماثل الدلالة بحيث تكون «الإلياذة» تحديدا لجوهر) بل إن ذلك لا يكون كذلك، إلا حيثما يكون تصورا لموجود أول. والنوع هو كل ما لم يعرف بكونه مقولا على موضوع مختلف عنه. وهكذا فإنه لا توجد ماهية لما ليس هو نوعا من جنس، بل هي له دون سواه. فلا يمكن للماهية أن توصف بكونها جزءا من اسم للموجود ولا حالا ولا كذلك عرضا. فالتصور الذي يعطينا الدلالة هو تعريف اسمي. وعندما يعطينا اسما فهو يحدد بخصوص كل شيء من الأشياء الباقية أن هذا يضاف إلى هذا أو يعطينا معطى أدق بدلا من المعطى البسيط. لكن ذلك لن يمدنا بتحديد للجوهر ولا للماهية. ومع ذلك فهو يستعمل تصورا للجوهر وكذلك للماهية في عدة دلالات. فالماهية تعني في إحدى دلالاتها، الجوهر والشيء الفردي. وفي دلالة أخرى، كل المحمولات الكمي والكيفي وغير ذلك مما هو من هذا النوع. ومثلما أن الوجود ينسب إلى كل شيء، ولكن ليس على نفس النحو، بل هو ينسب إلى بعضها على نحو أصلي وإلى بعضها الآخر على نحو مشتق، فإن الماهية تنسب كذلك بإطلاق إلى الجوهر، وبمعنى ما إلى المقولات الأخرى. فيمكننا في الكيف كذلك أن نضع السؤال «ما هو» بحيث يكون للكيف هو أيضا ماهية. ولكنها ليست ماهية بإطلاق، بل مثلما يقول البعض عن العدم تصوريا بصورة عامة إنه موجود، ولكن ليس بإطلاق، بل هو بالذات عدم. والأمر كذلك بالنسبة إلى الكم. وينبغي الآن أن نبحث حقا في كيف أمكننا أن نعبر عن كل شيء، في حين أن سلوك الأمر ذاته لا يطابق ذلك كثيرا. فقد تبين أن ما نعنيه لا يناسب الماهية بالمعنى الأول والمطلق للماهية. ثم اعتبرنا البقية كذلك بنحو مماثل للماهية وليس بإطلاق كماهية، بل باعتباره كمّا أو ماهية كمّية أو أنّه ينبغي أن نقول إن ذلك لا يكون موجودا بمقتضى اسم مثيل، أو بتوسط إضافة أو طرح، وكذلك مثل ما لا يقبل المعرفة

القابل للمعرفة. فالصادق حقا هو كونه ليس مجرد مماثل في الاسم أو 1030 ب هو كذلك ليس مجرد مماثلة اسمية. فطبيا نسمي جسما أو عملا أو آلة ليس بمقتضى مجرد المماثلة الاسمية وليس كذلك بمقتضى الهوية، 134 بل بمقتضى العلاقة مع شيء منها.

ومع ذلك فمسألة بأي النحوين يمكن لنا أن نعبر عن الأمر، مسألة غير مهمة، إذ من البيّن، أن تحديد الجوهر بالمعنى الأول والمطلق وتحديد الماهية ينتسب إلى الجواهر، لكنه لا ينتسب إليها بالمعنى الأول والذاتي على نحو مماثل بالنسبة إلى باقي الأشياء. فليس ضروريا عندما نضع هذا الشيء، أن ما هو تحديد لجوهره، هو ما يعرفه الشيء نفسه بالتصور. لكن ذلك يحصل عندما يكون التصور تصورا لشيء واحد ما وليس بمقتضى مجرد علاقة كما في مثال الإلياذة، ولا بتوسط رابطة، بل في كل الدلالات التي يستعمل فيها الواحد. فالواحد يستعمل مثل الموجود. والموجود يعرف تارة شيئا محددا وطورا واحدا كميا وتارة أخرى واحدا كيفيا. ومن ثم فسيعطينا «إنسان أبيض» تصورا وتحديدا لجوهر. لكنه سيعطينا بنحو آخر تحديدا للأبيض والجوهر.

05. مواصلة علاج الماهية

عندما لا نريد أن نعترف بأن التصورات التي تنشأ بتوسط إضافة علامات لتحديد جوهر، تنشأ مسألة عسيرة بالنسبة إلى ما ليس ببسيط منها لكونها مؤلفة بالوصل بين عناصرها، فينبغي أن نشرح ضرورة تصورها، بتوسط إضافة علامات، كما في مثال العين والانحراف. فمن كليهما يتألف الحول لكون أحدهما يوجد في الثاني. وبالفعل فانحراف العين أو الحَوَل كحال للعين ليس بالأمر العرضي، بل هو في العين لذاتها. وهو ليس على النحو الذي هو عليه كما في مثال الأبيض صفة لكالياس أو للإنسان. فكون «كالياس أبيضًا» الذي البياض فيه عرض، إنسان ليس مثل الرجولة في الحيوان، وما ماثل ذلك في الكم وفي كل ما يقول عنه الإنسان إنه ينسب إلى الغير في ذاته. ونفهم من ذلك على وجه التحديد كل ما يكون تصوره أو اسمه الذي يكون متضمنا فيه كأحد أحواله، وما لا يمكن أن نشرحه بفصله عنه، مثل ما نستطيع 135 أن نفعل مع الأبيض من دون الإنسان، أو الأنثوي من دون الحيوان.

فإما أنه ليس لأي منهما ماهية وتحديد للجوهر أو هما على نحو آخر كما شرحنا.

وفي علاقة بما يترتب على ما سبق، تنشأ كذلك صعوبة أخرى. فعندما تكون العين الحولاء والعين المنحرفة نفس الشيء الواحد، فأكيد أنه ينبغي أن يكون الحول والانحراف شيئا واحدا. لكن الأمر ليس كذلك، لأننا لا نستطيع أن نتصور الحول من دون أن نتصور معه الشيء الذي أصابه الحول في ذاته (فالحول انحراف في العين). لذلك فعلينا، إما ألا نقول أبدا عين حولاء، أو أنه يوجد في قولنا شيء قلناه مرتين «عين منحرفة عين». فعين حولاء فيها ما في «عين منحرفة عين». وبالتالي فليس من الملائم أن يكون علينا تقديم ماهية لما هو من هذا النوع، وإلا لأدى ذلك إلى تسلسل لا متناه. ففي «عين حولاء عين» سيوجد نفس الشيء مرتين أولى وثانية.

1031 أ وهكذا يتضح أن الجوهر هو الوحيد الذي له بذاته تحديد حقيقي. وإذا كان لا بد أن يكون لبقية المقولات تحديد للجوهر، فينبغي أن نشرحه بتوسط الإضافة كما في مثال الكيفي[08] والعدد الفردي، إذ إنّ هذا الأخير ليس تصوره أقل حاجة للعدد من حاجة الأنثوي للحيوان. وأعني بعبارة «بتوسط إضافة»، تلك الحالات التي نحتاج فيها لأن نقول مرتين نفس الشيء، كما في مثال الحول والعين والأمور التي سميناها. فإذا صح ذلك فإنه يصح كذلك بالنسبة إلى الترابط بين التصورات. فمثلا لا توجد بالنسبة إلى العدد الفردي ماهية، بل يختفي فيه هنا ما لم يعبر عنه التصور بدقة. فإذا وجدت بخصوص ذلك تصورات أيضا، فإنها تكون إما على نحو آخر أو ينبغي كما أسلفنا أن نشرح أن تحديد الجوهر والماهية قد استعملا بعدة دلالات. ومن ثم، فسيكون مقصورا على إعطائنا في إحدى الدلالات ماهية الجواهر وحد ماهيتها واعطائنا في دلالة ثانية حد المقولات الأخرى.

وانطلاقا من هنا يتضح أن تحديد الجوهر هو تصور حد الماهية، وأن الماهية أو على نحو مفضل وأول ومطلق لا تحصل إلا للجواهر وحدها.

06. مشكل التماهي بين الماهية والشيء الفردي

هل كل شيء فردي معين مماه لماهيته أم هما مختلفان؟ تلك مسألة 136 ينبغي أن نبحث فيها لأن ذلك مفيد للبحث في الجوهر. فكل شيء فردي لا يعتبر شيئا آخر غير جوهره الذاتي له. وتكون الماهية بالذات هي ما يعرّف جوهر كل شيء فردي.

ففي الشيء الذي ليس له من دلالة إلا العرضية، يكون علينا أن نعتبر الشيء والماهية شيئين مختلفين. فينبغي مثلا أن نعتبر الإنسان الأبيض مختلفا عن وجود الإنسان وعن الكون «إنسانا أبيضًا». فلو كان ذلك نفس الشيء، لكان ينبغي أن يكون كذلك وجود الإنسان و«كون الإنسان أبيضًا» هو نفس الشيء، ولكان «كونه إنسانا» هو فعلا كونه «إنسانا أبيضًا» أيضا، كما نقول فعلا إنهما نفس الشيء. ولكان أيضا كون «الإنسان أبيضًا» وكونه «الإنسان» هو «نفس الشيء». لكن ذلك لا ينتج عنه ضرورة أن الشيء والماهية هما بالعرض نفس الشيء. ففي المقدمات لا يكون المحمول على نفس النحو مماهيا للموضوع. وقد يكون علينا أن نعتبر أنه يتفق أن يكون المحمول مماهيا للموضوع عندما يكون الموضوع والمحمول في المقدمات كلاهما عرض الموضوع كما في كونه أبيضًا وكونه متعلما مثلا. وذلك أمر لا يصدقه أحد.

لكن هل من الضروري أن يكون ما يُعرّف بوصفه موجودا في ذاته مماهيا لماهيته؟ كما يحصل مثلا عندما توجد جواهر معينة لا تتقدم عليها جواهر وطبائع غيرها قائمة بذاتها. وبهذا النحو ينسب الكثير الوجود إلى المُثل. فلو كان الخير في ذاته و«كونه-خيرا» والحيوان في ذاته و«كونه حيوانا» والموجود في ذاته و«كونه موجودا» ولو كانت 1031 ب 01 الثواني من كل هذه الأزواج الثلاثة مختلفة عن الأوائل منها، لكانت جواهر وطبائع ومثلا موجودة خارج هذه الموجودات المفروضة وحاضرة ولكانت هذه الجواهر موجودة قبلها إذا اعتبرنا الماهية جوهرا. ولو كانت هذه مفارقة بعضها للبعض لما وُجد علم لأحدهما، ولكان الثاني وجودا لعدم موجود (وأفهم بالذات الموجود المفارق عندما لا يناسب الخير ذاته والكون خيرا ولا هذا يمكن أن يوجد كخير). فالعلم يوجد في كل موضوع واحد عندما نكون قد علمنا

137 ماهيته. أما كيف يجري الأمر في الخير، فهو على نحو مماثل في كل شيء آخر. ومن ثم فعندما لا يكون «الكون خيرا» هو الخير ذاته، يكون «الكون موجودا» ليس هو الموجود ذاته، ويكون «الكون واحدا» ليس هو الواحد ذاته، وعلى هذا النحو نفسه[09]، يكون بصورة عامة، كل «كون ماهية» أو لا واحد منهما بحيث إنه، إذا كان «الكون موجودا» ليس موجودا فكذلك لن يكون أي «كون ماهية» موجودا. فما لا ينسب إليه «الكون خيرا» ليس خيرا. كما أن الخير، و«الكون خيرا»، والجميل، و«الكون جميلا»، هما نفس الشيء ضرورة. وكذلك كل ما لا يقال في علاقة بشيء آخر هو ما هو في ذاته وليس مشروطا بغيره. فهذا كاف بَعدُ، حتى لو لم توجد مُثل، بل وذلك من باب أولى عندما توجد مُثل. فيتضح في آن أنه، إذا ما وجدت مُثلٌ على النحو الذي يزعمه البعض فإن الموضوع لن يكون جوهرا، وإلا لكانت جواهر ضرورة وليست في علاقة بموضوع، ولما وجدت إلا بتوسط المشاركة في شيء غيرها. فكيف يكون حينئذ كل شيء مفرد وماهية انطلاقا من هذه الأسس الشيء الواحد نفسه، وليس بنحو عرضي مجرد، لأن معرفة أي شيء تعني معرفة ماهيته؟ كما يتبين بالاستقراء[10] كذلك أنه ينبغي أن يكون كلاهما متماهيين.

أما في ما لا يقال إلا بصورة عرضية كما في مثال متعلم أو أبيض فإنه، لا يصدق أن نقول إن الشيء ذاته هو ماهيته، لأن العرض له دلالة مضاعفة. فالأبيض يعني الشيء الذي يعرض له العرض عنايته العرض نفسه. ومن ثم فالماهية هنا والشيء ذاته هما نفس الشيء في منظور أول. لكنهما في منظور ثان ليسا نفس الشيء. فـ«الكون إنسانا» و «الكون إنسانا أبيضًا» هما من حيث الماهية ليسا نفس الشيء. ولا يعتبران نفس الشيء إلا بمقتضى تحكّم العادة.

وقد تحصل كذلك تبعات غير مستساغة إذا أردنا أن نضع اسما خاصا لكل ماهية فردية. فلو فعلنا ذلك لأضفنا ماهية أخرى غير هذه. ففي مثال الفرس، نكون قد أضفنا ماهية ثانية إلى ماهية الفرس مرة ثانية. فما الذي يحول بالأحرى دون الكثير من الأشياء، أن تكون مباشرة وفي نفس الوقت ماهية، إذ الماهية هي حقا جوهر؟ فالماهية
138 ليست مماهية حقا للأشياء الموجودة في ذاتها فحسب، بل إن تصورها 1032 أ 01

هو نفس التصور كما هو معلوم مما سبق قوله. فليس «الكون واحدا» ولا «الواحد» شيئا واحدا على نحو وحدة الوجود العرضي. ولو كان الأمر بخلاف ذلك، لأدى إلى تسلسل، إلى غير غاية، ولكان الواحد هو جوهر ماهية الواحد، ولكان الآخر هو الواحد نفسه. ومن ثم فنفس الأمر يصح مرة أخرى في هذه الحالة.

وبين أن ما يعرف أولا وواحدا في ذاته فيه ماهية الفرد. وهي واحدة مع الفرد نفسه إذ هي هو ذاته. والأسس السفسطائية المضادة التي تعارض هذه الدعوى يلغيها هذا الحل ذاته. فكذلك الأمر بالنسبة إلى مسألة هل سقراط و«الكون سقراط» هما نفس الشيء. وأيّا كان المثال الذي نختاره فلن يوجد فرق في حل مسألة «إلى أي حد يكون الواحد وماهيته شيئا واحدا» وإلى أي حد لا يكون. ذلك ما أوضحناه بهذا العلاج.

07. تحليل الصيرورة وأحوالها

إن الأشياء بعضها يصير بالطبيعة وبعضها بالصناعة وبعضها بالصدفة. وكل صائر يكون شيئا بتوسط شيء ومن شيء. وأعني بـ«شيء» بحسب كل مقولة. فهو يكون إما شيئا محددا مشارا إليه أو أي مكون أو أي عظم أو أي أين. فالطبيعي هو الشيء الذي يصدر عنه شيء. وهو حسب عبارتنا المادة أي ما بتوسطه يكون الصائر. وهو شيء موجود بالطبع إذ ما سيكون إنسانا أو نباتا أو أي شيء آخر هو ما نسميه جوهرا بأكثر المعاني صرامة. وكل ما يصير سواء كان بالطبع أو بالصناعة له مادة. إذ إن كل صائر له قوة الصيرورة سواء على الوجود أو على عدم الوجود. وذلك أمر يوجد في كل واحدة من المواد. وبصورة عامة فهي في آن ما منه يكون الشيء بوصفه ما إليه يصير طبيعة (فالنبات أو الحيوان مثلا لهما طبيعة). وهي أيضا ما منه يصير شيء أعني الجوهر الذي يهب الصورة ويعرف بكونه من نفس النوع. ويكون ذلك موجودا في شيء آخر. فالإنسان يُنتج إنسانا. ويكون ذلك بواسطة طبيعة الشيء الصائر.

وأنواع الصيرورة الأخرى، تسمى فاعليات صانعة. وكل الفاعليات الصانعة تصدر إما عن الصناعة أو عن القوة أو عن الفكر. والكثير من 139

ذلك يحصل على نحو مماثل بالتقريب والصدفة، مثلما يسبق ذلك في الصائر بالطبع، إذ يوجد البعض مما ينشأ إما من بذور أو من دونها. 1032 ب وهذا ما علينا أن نبحث فيه لاحقا. وما ينشأ عن الصناعة هو ما تكون صورته موجودة في النفس. وأسمي صورة ماهية أي شيء واحد وجوهره الأول. كما أن المقابل بالذات يقع بنحو ما، تحت نفس الصورة. والهوية المحروم منها هي الجوهر المقابل. فمثلا الصحة هي جوهر المرض إذ هو يُفسّر بغيابها. لكن الصحة تَصوّر في النفس وفي العلم. فالصحيح يتكون بمسار الفكر التالي. لما كان كذا والصحة موجودين وكان ينبغي أن يصبح كذا سليما فإن هذا الكذا ينبغي أن يحصل كالاعتدال مثلا. فإذا حصل ذلك فينبغي أن يوجد الحار مثلا. وبهذا، يتقدم الإنسان دائما في الفكر، حتى ينتهي إلى ما غرضه، أي ما يمكنه أن ينتجه هو ذاته. ثم يسمى ما يحصل انطلاقا من هنا في الحركة الموصلة بتقدمها إلى الصحة والتي تسمى فاعلية العمل المؤثر. فينتج من ثم أن الصحة بنحو ما تصدر عن (تصور) الصحة والبيت عن (تصور) البيت. وبالذات فالمادي يصدر عن اللامادي. ففن الطب وفن البناء هما صورة الصحة والبيت. وهما جوهر دون مادة. لكني أسميهما ماهية.

إن الصيرورة والحركة يسميان تارة فكرا، وطورا فاعلية صناعية. فالحركة التي تصدر عن مبدأ وعن صورة، تسمى فكرا. أما التي تصدر عما هو آخر بالنسبة إلى الفكر، فتسمى فاعلية صناعية. ونفس الأمر يصح على ذلك الأمر الآخر، الذي يوجد بين نقطة البداية ونقطة الغاية. وذلك ما أعني حصوله على المثال التالي. فإذا كان هذا الشيء المعين سيصبح سليما، فإنه ينبغي أن يصل إلى حال الاعتدال. فماذا تعني حال الاعتدال؟ كذا وكذا. لكن ذلك، يحصل عندما يصل إلى حالة الحرارة. فماذا يعني ذلك؟ كذا وكذا. لكن ذلك حاصل بالقوة. وهو في متناول قدرتنا.

إن فاعلية الصناعة وما تنطلق منه حركة العلاج الشافي عندما تحصل بالصناعة هي صورة في النفس. أما إذا حصلت بالتقريب فإن المنشأ الأول للحركة يكون في ما هو بداية الفاعلية في فاعلية العمل، 140 بحسب الصناعة، كما في حالة بدايته مثلا بالتسخين التي تُحقق

بالحك. والحرارة في البدن تكون تارة جزءا من الصحة أو هي تتبعها، حتى مباشرة أو بتوسط الكثير من الأعضاء الوسيطة، التي منها هذا النوع، وهي جزء من الصحة. وهذا العمل المؤثر هو الأقصى، وهو ذاته بنحو ما[11] جزء من الصحة. وكذلك الشأن بخصوص البيت كالحجارة مثلا. وكذلك الأمر في كل ما عداها. وكما يقال عادة، لا يمكن أن يصير شيء عندما لا يوجد شيء متقدم عليه. وكون جزء ضروري سابق ينبغي أن يوجد أمر معلوم، إذ إنّ المادة جزء، وهي 1033 أ موجودة في الشيء الصائر. وهو ما سيصير. كما أن ما هو في التصور، ينبغي أن يتقدم عليه شيء. وهكذا نعطي في الدوائر المعدنية، على النحوين كليهما، ما هي، وكذلك خلال تعريفنا المادة بأنها معدن، كما نعرّف الصورة بكونها شكلا ما. وهذا هو الجنس الأول الذي وضعت فيه. فالدائرة المعدنية تتضمن المادة كذلك في تصورها.

ولا يسمي البعض ما يصدر عن شيء بوصفه مادته عندما يكون قد صار باسمه وليس باسم المادة ذاتها. فلا يسمون السارية مثلا حجرا، بل حجرية. أما الإنسان الذي يصبح سليما لن يعرف بما صدر عنه. وأساس ذلك يتمثل في كون الصائر، يصدر عن الحرمان صدوره عن الجوهر، الذي نسميه مادة. فالإنسان وكذلك المريض مثلا كلاهما يصبح سويا. فنقول حينها أكثر من ذلك، إذ نقول إن شيئا ما قد صار من الحرمان فنقول إن السليم مثلا صدر عن المريض صدروه عن الإنسان. ولذلك فنحن لا نصف المريض بكونه سليما، لكننا دون شك نقول عن الإنسان إنه سليم. ولكن حيثما لا يكون الحرمان بينا ومسمى كما في مثال المعدن إذا نقص منه أي شكل أو الآجر أو الخشب إذا نقص شكل البيت فحينها يبدو الصائر قد صدر عنها كما صدر في الحالة السابقة السليم عن المريض. ومثلما يكون الصائر هناك لا يحمل اسم ما صار منه فهنا كذلك لا تسمى السواري خشبا، 141 بل تسمى بتغيير في صيغة الكلمة «خشبية» و«معدنية» بدلا من معدن وحجر. ويسمى البيت آجريا وليس آجر. ولا يمكننا عندما نفحص الأمر فحصا دقيقا وعيانا، أن نقول بإطلاق، إن الأساطين تصدر عن الخشب، أو البيت عن الآجر. فالصائر ينبغي أن يصير من خلال تغير ما منه يصدر، ولكن لا يبقى. ولهذه الغاية نعبر عن ذلك بهذه الصورة.

08. المادة والصورة غير حادثتين كموضوع للصيرورة

وإذ إن الصائر يصير بتوسط شيء (وأفهم بذلك ما منه تصدر بداية الصيرورة)، ومن شيء (ولا يمكن أن يكون هذا نفيا للصورة، بل هو المادة، إذ سبق أن شرحنا ما نعني بذلك) ويصير شيئا (وبالتعيين كرة أو دائرة أو أي نوع آخر من الأشكال). فيكون دور الفعل الصانع بمثل دور المادة ضآلة. ويكون دور المعدن بضآلة دور الكرة باستثناء دورهما بالمعنى العرضي، لأن الكرة المعدنية كرة، وهي التي تفعل ذلك. فصنع هذا الشيء الفردي يعني إنتاج هذا الشيء الفردي من الجوهر الكلي. وأعني، أن جعل المعدن مستديرا، ليس صنع المستدير ولا صنع الكرة، بل هو شيء آخر: إنه إنتاج هذه الصورة في شيء آخر.
1033 ب فإذا أنتج المرء هذه الصورة فإنه يكون قد أنتجها من شيء آخر، إذ ذلك كان مسلما قبليا. فالمرء يصنع كرة معدنية مثلا، بأن يخرج من هذا المعدن (المشار إليه) هذه الكرة (المشار إليها). وإذا صنع نفس الشيء مرة أخرى، فبين أنه يكون عليه أن يصنعه على نفس النحو. ويكون هذا الأمر دائما كذلك في تسلسل إلى غير نهاية. وهكذا فمن البيّن، أن الصورة أو كما ينبغي أن نسميها تشكيل الحسي، لا تصير، وأنه لا يوجد تكون للصورة، وأن الماهية دون ذلك قابلية للتكون. فالصورة هي بالأحرى ما يكون في غيره بتوسط الصناعة أو الطبيعة أو قوة الإنتاج. ولا شك أن الفعل الصانع يوجد الكرة المعدنية. وهو يصنعها من المعدن ومن الكرة، إذ هو يحيث الصورة في هذا الشيء المفرد. وما يصدر من ذلك هو الكرة المعدنية. فإذا كانت توجد نشأة لـ«لكون 142
كرة» عامة فإنه يكون من الضروري أن ينشأ شيء من شيء. فكل ما ينشأ، ينبغي أن يكون قابلا للقسمة. وينبغي أن يكون أحد أجزائه منه تكون النشأة وأن يكون جزؤه الثاني هو الوجود، أعني أن الأول هو المادة والثاني هو الصورة، فإذا كانت الكرة هي الصورة فما الذي يكون ما ينطلق من الحد الأوسط إلى كل النواحي، فيكون له نفس البعد، بحيث يكون أحدا، هو ما سيكون ذاك، لكن الكل هو ما صار، أعني الكرة المعدنية؟ فيتبين مما قيل، أن ما نعرفه بوصفه الصورة أو الجوهر لم يصر. لكنه فعلا ما يحصل بمقتضاه التوحيد المسمى، وأنه في كل صائر توجد مادة. وأحد المقومين هو هذا. والثاني هو الموجود.

فهل توجد كرة غير الكرات الفردية أو بيت غير الحجارة؟ لو كان ذلك كذلك، لما نشأ أبدا شيء فردي. فالصورة تعني بالأحرى صورة كيف. لكنها ليست شيئا وشيئا محددا، بل إنما نصنع من هذا الشيء وننتج شيئا مكونا هكذا. وعندما ننتجه، يكون شيئا مصنوعا هكذا. وهذا الشيء العيني تماما ككالياس أو سقراط هو مثل هذه الكرة الحديدية الفردية المحددة. والإنسان والحيوان هما مثل الكرة الحديدية بصورة عامة. وإذن فمن البين أن العلة التصورية مثلما يهتم الكثير من الناس بتسميتها المُثل إذا كانت توجد بصورة عامة خارج الأشياء الجزئية، فهي لا تصلح لنشأة الجواهر. والمُثل على الأقل من منطلق هذا الأساس، لا ينبغي أن تكون جواهر قائمة الذات.

ويعتبر الكثيرون أنه من البيّن، أن كيفية المنتِج، هي بالفعل من نفس كيفية المنتَج. ومع ذلك فهو هو نفسه. لكنَه ليس واحدا معه بالعدد، بل هو واحد معه بالصورة كما في الأشياء الطبيعية مثلا. فالإنسان ينتج إنسانا ثانية ما لم يحدث شيء معارض للطبيعة. كما يحصل عندما ينجب الفرس بغلا. وللأمر هنا أيضا، صلة بعلاقة مماثلة. فما هو معتاد بالنسبة إلى الفرس هو أن ينجب مهرا، وهو 1034أ القريب بالجنس وليس له اسم (مختلف). لكنه يتضمن كلا النوعين مثل ما تقدم في مثال البغل. ومن ثم، فبين أنه ليس ضروريا، أن نضع صورة نموذجية (إذ في الأغلب كان ينبغي فعلا أن نلتزم بذلك، فهذه جواهر على نحو مفضل)، بل يكفي أن ينتج المنتج وأن يكون علة 143 للصورة في المادة. والكلُ المتعين الذي هو الصورة المتصفة بكذا وكذا في هذا اللحم والعظم هو كالياس وسقراط. وهي مختلفة بالمادة، إذ إن المادة مختلفة، وتتحد بالصورة لأن الصورة لا تقبل القسمة.

09. خاتمة تحليل الصيرورة وعلاقتها بالماهية

يمكن للمرء أن يسأل: كيف لبعض الأشياء أن تحصل سواء بالصنعة أو بالاتفاق كما في حالة الصحة مثلا، وبعضها لا يحصل بالإتفاق والصدفة كما في حالة البيت مثلا؟ والعلة في ذلك هي أن المادة التي توجد في إنتاج الشيء، وفي نشأة الشيء الذي ينشأ بالصنعة تكون بداية النشأة. وتكون جزءا موجودا في الشيء نفسه. وهي جزئيا ذات خصائص تجعلها قابلة للحركة بذاتها وجزئيا لا تقبلها. ومرة

أخرى فإن القسم الأول يكون جزئيا قادرا على الحركة على هذا النحو المحدد. وجزئيا لا يكون كذلك. فالكثير من الأشياء تكون بذاتها قادرة فعلا على الحركة الذاتية. لكن ليس على حركة معينة بصورة محددة، كما في الرقص مثلا. والآن فحيثما يكون للمادة هذه الخاصيات كما في الحجارة مثلا، فلا يمكن أن تتحرك على هذا النحو المحدد إلا بتوسط الغير. إلا أنّها يمكن أن تتحرك على نحو آخر بذاتها كما يحصل نفس الأمر مع النار. لذلك فإنه لا يمكن لإحداها أن تنشأ من دون صانع. ويمكن للأخرى أن تنشأ من دونه، إذ هي يمكن أن تحرك بمثل ما لا تملكه الصناعة. لكنها إما أنها تتحرك بذاتها أو بتوسط آخر لا تملكه الصناعة أو بتوسط أحد أجزائها.

وواضح مما ذكرنا أن كل شيء بنحو ما ينشأ مما يشترك معه في الاسم مثلما ينشأ بالطبع* كما[12] في مثال البيت انطلاقا من بيت في ذهن الصانع[13] (إن الصناعة هي الصورة) أو ينشأ من أجزاء مشتركة بالاسم[14] أو من شيء يتضمن جزءا، إذا لم يكن قد نشأ بالصدفة. فعلة 144
الإنتاج هي الجزء الجوهري الأول. كذلك تدعو الحرارة في الجسم علة الحركة في الحرارة. وهذه هي إما الصحة أو جزء منها أو ما يترتب عليه جزء من الصحة أو الصحة نفسها. ويقال هذا أيضا عن الحرارة عندما تنتج ما تترتب عليه الصحة[15] وما هي عرض منه. وبالتالي فالأمر مثيل لما يحدث في القياسات حيث يكون الجوهر مبدأ كل شيء. فكما تستنتج القياسات (المنطقية) من «الماهية» فكذلك الأمر هنا بالنسبة إلى النشآت*.

وعلى نحو مماثل يكون السلوك مع ما هو ناشئ بتوسط الطبيعة.
1034 ب 01 فالبذرة تنتج على النحو الذي ينتج به الصانع مصنوعَه الفني. فله بالذات الصورة بالقوة في ذاته، وما منه تنطلق البذرة، هو بنحو ما مشترك في الاسم. ودون شك فإنه علينا ألا نتمنى أن ينشأ شيء ما في كل الحالات كما ينشأ الإنسان من الإنسان (إن المرأة تنشأ من الرجل ومن ثم فلن ينشأ البغل من البغل) بل إن فعل الإنتاج لا يحصل إلا حيث لا يوجد شيء غير طبيعي.

وحيثما ينشأ شيء بالاتفاق فإن حصوله يكون مثل الذي حصل هناك. وبالذات فستوجد نشأة بالاتفاق في ما تكون مادته كذلك قادرة على تلقي نفس الحركة من ذاتها نفسها التي وضعتها فيها البذرة. أما كل ما ليس الأمر فيه كذلك، فإنه لا يمكن أن ينشأ على نحو آخر غير الصدور عن المنتج[16].

لكن هذه الأسس لا تثبت بخصوص الجوهر فحسب، إذ الصورة ليست ناشئة، بل هي تصح كذلك على كل ما هو أول مِثل الكمي والكيفي وبقية المقولات. فكما تنشأ كرة المعدن دون أن تنشأ الكرة ولا المعدن، وكذلك الأمر في المعدن عندما ينشأ (وبالذات، فالمادة والصورة ينبغي دائما أن تكونا موجودتين بَعدُ)، وكذلك يكون الأمر في حالة الكيفي والكمي وبنحو مماثل في بقية المقولات. فالكيفي لا ينشأ، بل ما ينشأ هو الحطب على هذا الكيف، وليس الكيفي هو الذي 145
ينشأ، بل الخشب أو الحيوان على هذه الكيفية. وينبغي أن نضع خاصية ذاتية للجوهر أنه يوجد ضرورة جوهر ينتجه يكون موجودا في الوجود الفعلي قبله. فمثلا لا بد من وجود حيوان سابق عندما ينشأ حيوان لاحق. لكن في نشأة الكيفي والكمي ليس من الضروري أن يوجد شيء بالفعل قبلهما، بل يكفي أن يوجد بالقوة.

10. الحد وأجزاؤه وعلاقتهما مع الصورة وأجزائها

لما كان تحديد الماهية تصورا، وكان كل تصور له أجزاء، وكانت علاقة جزء التصور بجزء الشيء المتصور في نفس النسبة التي توجد بين التصور والشيء، فإن السؤال الذي يثار الآن هو: هل تصور الأجزاء ينبغي أن يكون متضمنا في تصور الكل أم لا؟ فبين، أنه يتضمنها في بعض الحالات. لكنه ليس كذلك في بعضها الآخر. فتصور الدائرة لا يتضمن في ذاته تصور أقسام الدائرة الجزئية. ورغم أن الدائرة تقبل حقا أن تقسم إلى أجزاء مثل مقطع النطق إلى عناصر اللغة فإنه يخلو من أقسامها الجزئية. لكن تصور مقطع النطق يتضمن عناصر اللغة. ثم لو كانت الأجزاء أقدم من الكل، والزاوية الحادة أقدم من الزاوية القائمة والإصبع جزءا من الحيوان متقدما عليه، لكانت الزاوية الحادة أقدم، أي موجودة قبل الزاوية القائمة والإصبع قبل الإنسان. إلا أنه يبدو بالأحرى أن ذاك متقدم على هذا. فالزاوية الحادة والإصبع، تصوريا،

تابعان للزاوية القائمة وللحيوان. كما أنه لذلك كان هذان متقدمين عليهما، لأن وجودهما يمتنع من دونهما. إلا أنه يمكن أن يستعمل الجزء في دلالات مختلفة إحداها أن المقدار يعرف بالكم. لكننا نريد وضع هذه المسألة جانبا، وبالأحرى سنقتصر على البحث في ما منه 1035 أ 01 يستمد الجوهر وأجزاؤه قيامهما. فعندما يكون شيء ما مادة وآخر صورة والثالث توحيدا بينهما والجوهر في آن مادة وصورة ووصلا بينهما كليهما فإنه، يمكن في الكثير من الحالات أن تسمى المادة جزءا من شيء. وفي حالات أخرى لا تعتبر جزءا منه، بل تقتصر الأجزاء على ما يتقوم به تصور الصورة. فالعين مثلا ليست جزءا من الانحراف رغم أنّه صحيح أن المادة هي التي يحصل لها الانحراف لكنها جزء من الحول وليس من الانحراف. 146 كما أن المعدن جزء من الأساطين المعينة الكاملة، لكنه ليس جزءا منها، إذا قصدنا بالأساطين صورتها فحسب. فينبغي أن نعرّف الصورة وكل شيء بحسب صورته في حين أن المادي في ذاته لا يمكن أبدا أن يعرّف. ولذلك فتصور الدائرة يتضمن تصور أقسامها. لكن الأقسام أجزاء، بمعنى أنها كونها المادة التي تنشأ فيها الصورة. ومع ذلك فهي قريبة من الصورة باعتبار المعدن في هذه الحالة هو ما تحل فيه الاستدارة. وبنحو ما، فإن عناصر اللغة ليست كلها متضمنة في تصور المقطع مثل هذا المقطع المفرد المحدد المصكوك في الشمع أو الملفوظ في الهواء، لأنّها كذلك جزء محسوس من مادة المقطع. كما أنه عندما نقسم المستقيم إلى نصفين، وعندما نفتت الإنسان إلى عظام وروابط ولحم فإنهما لا يتقومان بهذه العناصر بوصفها أجزاء الجوهر، بل بوصفها أجزاء المادة. وهي أجزاء من التوحيد العيني. ولذلك فهي ليست أجزاء الصورة، وليست ما هو متضمن في التصور. فهي لا توجد في التصور كذلك. كما أنه يوجد في بعض التصورات تصور مثل هذه الأجزاء. وبعضها الآخر لا يمكن أن يوجد عندما لا يكون التصور مماشيا للصورة التي أدركت مع المادة. لذلك فبعضها يتقوم بتلك التصورات باعتبارها من مبدئها، الذي يزول فيها عندما تقسم، وبعضها الآخر لا يتقوم بها. وما هو تصور مشترك من الصورة والمادة مثل الحول والكرة المعدنية يزول بالتحلل في هذا الموضوع. والمادة جزء منها أما ما لا يتصور مع المادة، بل يقوم من

دون مادة ويكون تصوره مقتصرا على تضمن تحديد الصورة، فإنه لا
يزول لا بصورة عامة ولا أيضا على هذا النحو من الزوال. أما في تلك
فهو بالتالي المبدأ والجزء اللذان يوجدان في الأساس[17]. لكن ذلك
ليس مبدأ ولا جزءا من الصورة. لذلك فالأساطين الترابية تنحل إلى
الأرض، والكرات الحديدية تنحل إلى المعدن[18] وينحل كالياس إلى 147
لحم وعظام. وعلى نفس النحو تنحل الدائرة إلى أقسامها لأنها شيء[19]
1035 ب متحد مع المادة. فبنفس الاسم ستسمى الدائرة حقا بمقتضى تصورها
وفرديتها، لأنه لا يوجد اسم خاص بالفرد.

ومن ثم فقد سبق مع ذلك قول الحقيقة، إلا أننا نريد عودة إلى الأمر من جديد لنتكلم فيه بمزيد الوضوح. فتلك الأجزاء التي هي أجزاء التصور، هي التي ينحل إليها التصور متقدمة عليه إما كلها أو بعضها. فتصور الزاوية القائمة لا ينقسم إلى تصور الزاوية الحادة، بل بالأحرى تصور الزاوية الحادة هو الذي ينقسم إلى تصور الزاوية القائمة. ذلك أن من يعرّف الزاوية الحادة يستعمل تصور الزاوية القائمة لهذا الغرض، إذ نحن نعرّف الزاوية الحادة بكونها الزاوية الأصغر من الزاوية القائمة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى علاقة الدائرة بنصف الدائرة، إذ إن نصف الدائرة يعرّف بالدائرة والإصبع يعرّف بالجسد ككل. فنحن نعرّف الإصبع بكونه جزء الإنسان مكونا كذا وكذا، وهكذا فما هو جزء مادي من شيء فمقدم بوصفه لكنه ينقسم في المادة فيكون متأخرا. أما ما هو جزء التصور والهوية التصورية فمقدّم عليهما إما كله أو بعضه. ولما كانت نفس الحيوان (إذ هي جوهر الحي) الجوهر التصوري والصورة والماهية بالنسبة إلى ما هو مكون كذا وكذا فهو بدن (فإذا أردنا أن نعرف أي جزء تعريفا صحيحا فلن نستطيع أن نفعل من دون أن نعرف وصف وجوده الفعلي. وهذا لا يمكن أن يحصل من دون إدراك حسي). وهكذا فأجزاؤه كلها أو بعضها متقدمة، مثل الحيوان العيني كله. ويصح نفس الشيء على نفس النحو في كل حالة فردية. فالبدن وأجزاؤه متأخران عنه بوصفه هذا الجوهر المعين، وهو فيها بوصفه في مادتها ليس جوهرا، بل التوحيد العيني ينحل إلى المادة والصورة. كما أن ذلك يكون كذلك متقدما بنحو ما، وأيضا لا بنحو ما آخر، لأن المادة والصورة لا تقبلان

الفصل والقيام بالذات. فليس الظفر بإطلاق أيا كانت صفات كيانه جزءا من الحيوان، بل هو جزء من الجثة التي ليس لها من الحياة إلا الاسم. فالكثير من الأجزاء يقوم، ومعه الكل في آن، أعني بالذات 148
المقومات المميزة التي تظهر فيها عناصر التصور الأولى، والجوهر كالمعدن مثلا أو المخ. أما كيف هي الخصائص المكونة لأي منهما، فسيان. وما يقال عن الفرد من الإنسان عامة والفرس وغيرهما من هذا النوع بوصفه كليا ليس جوهرا، بل هو شيء صادر عن هذا التصور المحدد وهذه المادة بوصفهما متصورين معا. فالفرد كسقراط مثلا يصدر عن المادة الأخيرة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى البقية.

والأجزاء توجد كذلك، سواء بالنسبة إلى تحديد الصورة (وأقصد بتحديد الصورة الماهية)، أو بالنسبة إلى المؤلف من الصورة والمادة، كما بالنسبة إلى المادة[20] نفسها. لكن أجزاء التصور ليست إلا أجزاء
1036 أ تحديد الصورة، أما التصور فيطابق الكلي. فـ«الكون ـ دائرة» والدائرة و«الكون ـ نفسًا» والنفس كلاهما شيء واحد. فمن المؤلفات العينية من هذه الدائرة الفردية المحددة مثلا، سواء كانت دائرة محسوسة أو دائرة مجردة متصورة (وأعني بالدائرة المجردة المتصورة الدائرة الرياضية مثلا وبالدائرة المحسوسة الدائرة المعدنية أو الخشبية مثلا). فمن هذه المؤلفات لا يوجد تصور، بل هي لا تُتمثل إلا في فعل الفكر، أو في الإدراك الحسي. فهل هي تصدر عن الوجود بالفعل، فتوجد عامة كذلك، أم ليست كذلك؟ ذلك أمر ليس واضحا، بل هي دائما لا توصف ولا تُتمثل إلا بتوسط التصور العام. فالمادة ليست قابلة بذاتها للمعرفة. لكن بعضها قابل للإدراك الحسي، وبعضها للإدراك العقلي. وما هو قابل للإدراك الحسي، فهو كالمعدن والخشب مثلا، والمادة المتحركة عامة. أما ما يدرك بالعقل منها، فهو ما يوجد في ما يقبل الإدراك الحسي، ولكن ليس من حيث هو مدرك حسيا كما في موضوعات الرياضيات مثلا. وبهذا نكون قد شرحنا كيف يكون الأمر بخصوص سلوك الكل والجزء والمتقدم والمتأخر.

وإذا كان علينا أن نسأل: هل الزاوية القائمة والدائرة والذات الحية متقدمة؟ أم الأجزاء التي تنقسم إليها، والتي تتقوم بها، هي المتقدمة فعلينا أن نعترض بأن المسألة لا تقبل الجواب البسيط. فعندما نفهم 149

بالنفس كذلك الجوهر المتنفس والحي أو نفس الفرد الجوهر الحي[21] وبالدائرة «الكون ـ دائرة» وبالزاوية القائمة «الكون زاوية قائمة» وهوية الزاوية القائمة فينبغي رغم ذلك، أن نقصد شيئا محددا بالمقارنة، مع شيء محدد كما سنصفه لاحقا بالمقارنة مع الأجزاء في التصور وفي الزاوية القائمة الفردية مثلا. وما هو مرتبط بالمادة مثل الزاوية القائمة المعدنية وما يحصل في المستقيمات الفردية، هو إذن متأخر. أما ما هو مادي فهو متأخر بالمقارنة مع الأجزاء في التصور ومتقدم بالمقارنة مع الأجزاء في الفرد. لكن الجواب في المسألة لا يمكن أن يكون بسيطا. أما هل النفس والجوهر الحي ليسا نفس الشيء، بل شيئان مختلفان، فذلك ـ كما أسلفنا ـ أمر علينا أيضا أن نصف بعض أجزائه بكونها متقدمة وبعضها الآخر بكونها متأخرة.

11. ما أجزاء الصورة؟ وما أجزاء المركب منها والمادة؟

ويحق لنا أن نسأل: ما الأجزاء التي تنتسب إلى تحديد الصورة وما الأجزاء التي لا تنتسب إلى تحديدها، وهي متحدة مع المادة؟ فما بقيت هذا المسألة غير بيّنة لن يمكن أن نحدد أي شيء، إذ إن الكلي والصورة هما موضوع تحديد الجوهر. وعندما لا يكون بيّنا ما الأجزاء المادية وما الأجزاء غير المادية فإن تصور الأمر لا يمكن أن يكون واضحا كذلك. وبين يقينا أنه في كل ما وجوده بين في الأشياء المختلفة بالنوع مثل الدائرة في ذاتها الموجودة في المعدن والحجارة والخشب أنه لا المعدن ولا الحجارة تشارك في جوهر الدائرة، وذلك لأن الجوهر منفصل عنهما. لكن ما لا يمكننا أن ندركه منفصلا فيمكن فعلا أن
1036 ب تكون نفس العلاقة كما لو أننا لم نر دائرة أخرى غير الدائرة الحديدية. وبصورة خاصة فالمعدن ليس أقل من ذلك في عدم المشاركة في جوهر الدائرة إلا أنه من العسير أن نجرد ذلك في الفكر. فصورة الإنسان مثلا، تعرض دائما في اللحم والعظم وأجزاء مثلية. فهل هذه الأجزاء هي كذلك أجزاء من الصورة والتصور؟ لكنها ليست كذلك، بل هي
150 مادة. إلا أننا لسنا في وضع يمكن من الفصل بينهما، لأن صورة الإنسان لا تحصل لمادة أخرى. ولما كان ذلك يبدو ممكنا مشكوكا فيه عندما يحصل، فإن الكثير يشك كذلك في الدائرة والمثلث بوصفهما لا ينتسب إليهما أن يعرفا بالمستقيمات والثبات. بل هم يسلكون في هذه

الحالة مثلما يفعلون مع لحم الإنسان وعظمه، ومع معدن الأسطوانة وحجارتها، ويردون كل شيء إلى الأعداد ويزعمون أن تصور المستقيم هو تصور الاثنين. وبالفعل فإن بعض التابعين لنظرية المُثل يشرحون الثنائية، والبعض الآخر تصور المستقيم بالمستقيم في ذاته. فالصورة وما تصوره يعتبران عند الكثير شيئا واحدا، مثل الثنائية وصورة الثنائية. ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى المستقيم. فيحصل من ذلك كنتيجة أن الواحد يصبح صورة للكثير من الأشياء. وبين أن صورته مختلفة وهي نتيجة وقع فيها الفيثاغوريون. وبذلك فيمكن أن يكون الواحد نفسه صورة كل شيء، وكل ما عداه ليس صورا. فيكون كل شيء واحدا حقا.

أما الصعوبة التي نشأت في تحديدات الجوهر وعلتها، فقد سبق أن شرحناهما. وقد حصلت في ذلك جهود بلا جدوى. فكل شيء على هذا النحو يرد إلى الفصل بين الصورة والمادة. والكثير من الأشياء متحد مع المادة بصورة تجعل هذه الصورة المعينة متحدة مع هذه المادة المعينة، أو هذه المادة المعينة بهذه الصفات المعينة. وهذه المقارنة التي اعتاد الشاب سقراط استعمالها في الحيوان ليست صحيحة، إذ هي تحيد عن الحقيقة وتجعلنا نسلّم بأنه يمكن أن يوجد إنسان من دون أجزاء، مثل أنه توجد دائرة من دون معدن. لكن الوضعية ليست مماثلة. فالحيوان شيء محسوس. لكنه لا يعرّف من دون حركة وكذلك من دون أجزاء لتكوّن محدد. فلا تكون اليد بأي شكل اتفق يد الإنسان، بل هي بالصورة التي تجعلها تستطيع أداء وظيفتها. ومن ثم فهي حية. لكن ما ليس حيا ليس جزءا من الحي. فكيف الحال في الموضوعات الرياضية؟ لماذا تكون تصورات الأجزاء هنا ليست أجزاء في التصور؟[22] فنصف الدائرة مثلا ليس جزءا من تصور الدائرة لأن 151
ذلك ليس حسيا، إلا أنه قد لا يمثل فرقا معتبرا. فالكثير مما هو ليس
1037 أ 01 محسوسا كذلك، يمكن أن يعطينا مادة، وبصورة عامة توجد مادة في كل شيء ليس جوهرا وصورة في ذاته، بل في شيء فردي. وإذن، فهذه لن تكون أجزاء بمقتضى تصورها الكلي، إلا أنها أجزاء من الدائرة الفردية والجزئية كما سبق أن شرحنا. فالمادة بالذات يقبل بعضها الإدراك الحسي وبعضها الإدراك الفكري.

كما أنّه من البيّن أن النّفس هي الجوهر الأول. لكن البدن هو المادة. والإنسان أو الحيوان هو الترابط بينهما كليهما بما هو كلي. أما سقراط وكورسكوس فهما مضاعفان إذا كانت النفس مضاعفة، إذ يرى البعض أنها هي النفس بدورها، ويرى البعض الآخر أنّها الترابط العيني. لكن، إذا تكلمنا بإطلاق على هذه النفس المشار إليها، وهذا البدن المشار إليه، فالأمر واحد سواء كان الكلام على الكلي[23] أو على الفردي. والآن هل يوجد إلى جانب مادة الجواهر التي من هذا النوع شيء آخر؟ وهل يمكننا أن نطلب جوهرا مختلفا عنها مثل الأعداد وما شابهها؟ ذلك ما ينبغي أن نبحث فيه لاحقا. ولهذه العلة بالذات نحاول كذلك أن نقدم تحديدات تصور الجواهر الحسية. فالبحث في الجواهر الحسية هو في الحقيقة من مهام الطبيعيات والقسم الثاني من الفلسفة، إذ الطبيعيات لا تقتصر على المادة وحدها، بل هي تبحث كذلك في ما هو محدد بمقتضى التصور. وهي تبحث فيه أكثر من البحث في المادة. وبخصوص تحديدات الجوهر توجد مسألتان: أولاهما هي، إلى أي حد يكون ما يتضمنه التصور جزءا منه؟ والثانية هي، بأي واسطة يكون تحديد الجوهر تصورا واحدا؟ (إلا أنه من البين، أنه بسبب كون هذا الأمر واحدا فهو ما بواسطته يكون الأمر واحدا ما دام جزءا) وسنخضع هاتين المسألتين للبحث لاحقا.

والآن ما هويّة الشيء؟ وإلى أي حد هي قائمة بذاتها؟ تلك مسألة واضحة عند الجميع. ولذلك فتعريف تصور الماهية، يتضمن عند البعض أجزاء التعريف. وهو لا يتضمنها عند آخرين، يرون أن تصور الماهية لا يمكن أن يتضمن الأجزاء المادية. فهي ليست أجزاء ذلك 152 الجوهر، بل هي ما هو متحد مع المادة. ولهذا، الجوهر العيني هو بمعنى ما تصور. وليس له تصور كذلك بمعنى ما آخر. فمن حيث هو مترابط مع المادة، ليس له تصور، لأن ذلك شيء غير محدد. ومن حيث هو متحدد بتوسط الجوهر الأول، يكون له تصور. ومثال ذلك، حالة تصور النفس في الإنسان. فجوهر الشيء هو تحديد صوري محايث، ومنه في ارتباطه بالمادة، يتقوم الجوهر العيني. فالانحراف مثلا يكون الحول منه ومن العين، أو العين المنحرفة هي العين الحولاء. وفي الحالة الأولى بالذات، ينبغي أن توجد العين مرتين. ففي الهوية

العينية كما في العين الحولاء أو في كالياس ينبغي أن تتصور المادة مع الصورة. وقد شرحنا أن الجوهر في الفرد والفرد ذاته في الكثير من الحالات هما شيء واحد، كما في الجواهر الأولى، مثل المنحرف و«الكون منحرفا» (الانحراف) عندما يكون هذا جوهرا أولا (وأعني بالجوهر الأول، ذلك الذي لا يقال، بوصفه شيئا في شيء آخر يكون موضوعه المادي الحامل له)، أما حيث يكون شيء ما موصوفا كمادة أو كمتصور مع المادة، فإنه ليس نفس الشيء في هذه الحالة، وكذلك حيث يكون شيئا[24]، ولا يكون واحدا إلا بمعنى عرضي كما في حالة سقراط ومتعلم. فهذا ليس واحدا إلا عرضيا.

12. علة وحدة موضوع الحد

والآن نريد أن نعالج حد الجوهر في المقام الأول، إذ إن هذا الموضوع لم يشرح بعد في التحليلات[25]. فالمسألة التي أثيرت هناك، هي على التعيين، مسألة مطلوبة بالنسبة إلى البحث في الجوهر، وأعني مسألة: ما مصدر ذلك الواحد الذي نعتبر تصوره حدا للجوهر مثل الحيوان ذي الرجلين بالنسبة إلى الإنسان؟ فقد يكون هذا هو تصوره. وما علة كونه واحدا وليس متكثرا، أعني حيوانا وذا رجلين؟ ففي حالة وضعنا الإنسان والأبيض، هل في ذلك كثرة، إذا لم توجد الوحدة في 153 حيوان ذي رجلين، لكنه لا يكون واحدا إلا عندما يكون الموضوع الحامل ـ الإنسان ـ قد حصلت له صفة محمولة، ثم حينها يكون واحدا وهو الإنسان الأبيض. ولكن في الحالة التي نعالج فيها ـ الحيوان ذا الرجلين ـ لن يكون أحدهما جزءا من الثاني إذ إن الجنس ليس جزءا من فروقه (النوعية) وإلا لكان هو نفسه وفي نفس الوقت في أجزاء متقابلة هي الأنواع. فالفروق (النوعية) التي ينقسم بمقتضاها الجنس متقابلة. ولكن، حتى لو سلمنا بأن له أجزاء، فإن الحالة تكون نفسها ما أن تتعدد الفروق، مثل ذي أرجل وذي رجلين وبدون أجنحة. فما مصدر كون ذلك واحدا وليس كثيرا؟ فليس لكون الوحدة موجودة فيها، إذ على هذا النحو، كان كل شيء يكون واحدا. وكل شيء متضمن في تحديد الجوهر يكون واحدا. وإذن، فتحديد الجوهر تصور موحد، وهو تصور الجوهر، ومن ثم فينبغي أن يكون تصور الوحدة. فهو كذلك يصف الجوهر حقا، لأنه كما ادعينا وحدة واحدة وشيء فردي.

وعلينا الآن وقبل كل شيء أن نفحص تحديدات الجوهر التي تنتج عن التقسيمات. ولا يوجد ما هو أبعد في تحديد الجوهر من الجنس الأول والفروق (النوعية). والأجناس الأخرى تنشأ من الجنس الأول والفروق المجتمعة. فالجنس الأول مثلا، هو الحيوان. والجنس الأقرب هو، ذو الرجلين، ثم الحيوان ذو الرجلين وعديم الأجنحة. وعلى نفس النحو يكون الحال عندما تتضمن العبارة عدة أعضاء.
1038 أ 01 وبصورة عامة فإنه لا يهم إذا كانت تتضمن الكثرة قلة من الفروق، وكذلك إذا كانت قلة أو مجرد اثنين. لكن من الإثنين يكون أحدهما فرقا، والثاني جنسا. ففي مثال الحيوان ذي الرجلين، يكون الحيوان جنسا، ويكون ذو الرجلين الفرق النوعي. وإذا كان الجنس عامة غير موجود خارج أنواعه أو من حيث هو موجود، فهو لا يوجد إلا كمادة (فالصوت جنس ومادة، والفروق تنتج منه الأنواع، أي عناصر اللغة الفردية). وهكذا يتبين أن تحديد الجوهر هو التصور الذي يصدر عن الفروق. لكن علينا كذلك أن نقسم الفرق إلى أجزائه بالفعل. فمن الحيوان مثلا ذو الأرجل له فرق. وينبغي أن نواصل تمييز الحيوان ذي 154
الأرجل[26] من حيث هو ذو أرجل. وهكذا فينبغي أن نريد تحقيق التقسيم الصحيح. فذو الأرجل يكون تارة ذا أجنحة وطورا بدون أجنحة. فهذا التقسيم يضعه صاحبه لعدم كفاءته، بل عليه بالأحرى أن يقول: أحدهما له أرجل منفرجة والثاني له أرجل غير منفرجة، وتلك هي فروق الأرجل. وذو الأرجل المنفرجة نوع خاص من خصائص الأرجل. وهكذا نتقدم إلى ألا يبقى أي تقسيم ممكن في الفروق. فيحصل عدد كبير من أنواع الأرجل بقدر ما يوجد من فروق فيها. فتكون أنواع الحيوانات ذات الأرجل بعدة هذه الفروق.

فإذا كان ذلك كذلك، فقد تبين أن الفرق الأخير ينبغي أن يكون جوهر الشيء وتحديد جوهره، بحيث لا يمكننا أن نتجاوز ذلك في التصور الذي ينبغي أن يقول في الغالب نفس الشيء، وهو ما يكون زائدا عن الحاجة. ومع ذلك كان يمكن أن يوجد مثل هذا التكرار، إذ عندما نقول حيوان ذو أرجل برجلين، فإننا لا نقول شيئا آخر غير حيوان له أرجل، وبالفعل له رجلان. وعندما نقسم هنا ثانية لنصل إلى الفرق الخصوصي فإننا نقول نفس الشيء في الغالب. وغالبا ما يكون

ذلك مرات بقدر عدد الفروق الموجودة. فإلى أي حد يمكن أن نقسم الفرق نفسه إلى فروقه حتى يكون الفرق الواحد والأخير حدا للجوهر؟ أي حد بالمقابل، يمكن أن نقسم الفرق بحسب الفروق العرضية مثلما نقسم ذا الأرجل إلى بعضه أسود وبعضه أبيض؟ فإنه ستوجد كثرة من الفروق بقدر التقسيمات المدركة. وبين كذلك، أن تحديد الجوهر الذي يستخرج من فروق التصور المبني في التقسيم الصحيح، هو فعلا الذي يصدر عن آخر هذه الفروق. وكان ذلك سيتبين بوضوح، عندما نريد أن نعدل مثل حد الجوهر هذا، مثل تحديد جوهر الإنسان فنقول: حيوان ذو رجلين وذو أرجل فيكون «ذو أرجل» زائدا عن اللزوم، إذ هو موجود بعد في «ذو رجلين». ولا يوجد موضع وترتيب في الجوهر، إذ كيف يمكن لنا أن نفكر أنه يوجد فيه ما هو سابق وما هو لاحق؟

ويمكن في المقام الأول أن نعتبر ما قيل عما يصدر عن تقسيم تحديدات الجوهر المتوالية وخصائصه، كافيا.

13. استحالة أن يكون الكلي جوهرا

1038 ب لما كان البحث يعالج قضية الجوهر، فإننا نريد أن نعود إليها ثانية. 155
وسنعرّفه في آن جوهرا وموضوعا حاملا أساس القيام وما ينتج باعتبار الكلي كذلك. وقد سبق فعالجنا تلكما المسألتين الأوليين وبالذات مسألة الجوهر والموضوع الحامل بالقول: إن هذا الأخير موضوع بنحوين. فهو حامل إما لكونه شيئا فرديا مثل الحيوان الذي هو موضوع الصفات التي يحملها أو بوصفه المادة التي يقوم عليها الوجود الفعلي. والآن فالكثير يرون أن الكلي هو في المقام الأول علة ومبدأ. وبناء عليه نريد كذلك أن نبحث بمزيد الدقة في ذلك (عن قرب). فيبدو ممتنعا أن يكون أي شيء مما يوصف بكونه كليا، جوهرا. فالجوهر الأول لأي موجود فردي، هو هذا الفرد. وهو خاص به. ولا يوجد في شيء آخر. لكن الكلي مشترك للكثير. فما يسمى كليا بحق، هو ما يوجد بالطبع في كثرة. فما الشيء الذي يكون هذا الكلي، جوهره؟ لا شك أنه إما كل شيء أو لا شيء. وكونه جوهر كل شيء غير ممكن. لكن لو كان جوهر أحد الأشياء، لكان الآخر مثله. فالشيء الذي يكون جوهره واحدا، وماهيته واحدة، هو بدوره واحد. والجوهر يسمى ما لا يقال عن شيء

آخر بوصفه، موضوعه الحامل. لكن الكلي يوصف دائما، في علاقة بموضوع ما. وقد يمكن أن يكون الكلي مكونا بصورة تجعله مثل الماهية، إلا أنه يكون موجودا فيها كما يوجد الحيوان في الإنسان، وفي الفرس. وبذلك فمن البين، أنه يعطينا تصورا من نفس الشيء. لكن ذلك لن يحقق شيئا عندما لا يعطينا تصورا من كل شيء في الجوهر المتقدم، إذ لا يكون جوهر شيء بما هو دون ذلك الشيء مثل الإنسان بالنسبة إلى الفرد الإنساني، الذي يوجد فيه. وانطلاقا من هنا ستحصل نفس النتائج، إذ إن الكلي، كما في الحيوان مثلا، يكون جوهرا[27] لما يكون كليا ذاتيا له. فليس ممكنا حقا ومن غير المعقول أن يكون الشيء 156 الفردي والجوهر عندما يستمدان قيامهما من شيء وليس من جواهر ولا من شيء محدد، بل من كيفيات. فحينئذ سيكون عدم الجوهر والكيف متقدمين على الجوهر وعلى الشيء المحدد. لكن ذلك غير ممكن. فلا يمكن للأعراض أن تتقدم على الجوهر لا بالتصور ولا بالزمان ولا بالنشأة، وإلا لكانت فعلا قابلة للمفارقة والقيام بالذات. كان ينبغي أن يوجد في الجوهر «سقراط» جوهر وكذلك أيضا جوهر متكون من جوهرين. وبصورة عامة فالنتيجة هي عندما نعتبر، على هذا النحو، الإنسان وكل شيء جوهرا، لا يوجد شيء مما يوجد في التصور يكون جوهر أي شيء ولا قائما بذاته أو في شيء آخر غير الفردي. وأعني مثلا أنه لا يوجد حيوان خارج الفرد، ولا شيء آخر مما لا يوجد إلا في التصور. وبين، عندما نتأمل الأمر انطلاقا من وجهة النظر هذه،

1039 أ أن الكلي جوهر، وأن الكلي، إذ يقال بعامة، ليس شيئا فرديا، بل هو يعني كيفا (وإذا لم يكن ذلك كذلك فسيوجد مشكل الرجل الثالث، فضلا عن أمور أخرى ممتنعة). ونفس الأمر يتضح على النحو التالي. فإنه يمتنع أن يتقوم جوهر من جواهر موجودة بالفعل. فما يكون اثنين بالفعل، لا يكون أبدا واحدا بالفعل، ولا يمكن أن يصبح واحدا إلا إذا كان اثنين بالقوة، كالمضاعف من نصفين مثلا، وهو لا يوجد إلا بالقوة. فالفعل يفصل بين الأشياء. ومن ثم فإن الجوهر واحد. وبذلك فلا يمكن أن ينتج جوهر من جواهر موجودة بالفعل. وبهذا المعنى كان ديموقريطس محقا عندما ادعى أنه يمتنع أن يوجد واحد من اثنين أو اثنين من واحد. وبالتعيين، فقد وضع الأعظام التي لا تقبل القسمة

واعتبرها جواهر. والأمر هو بوضوح على نفس النحو كذلك، بالنسبة إلى الأعداد، كما يدعي البعض، ما كان العدد مجموعة من وحدات. فإما أن العدد اثنين ليس واحدا أو أن الوحدة لا توجد فيه بالفعل.

157 إلا أن هذه الحصيلة تستدعي مع ذلك شكا. فإذا كان الجوهر لا يتقوم من الكلي، لأن الكلي كيف ولا يعني شيئا فرديا، فهو دون ذلك قابلية، لأن يكون جوهرا مؤلفا من جواهر مركبة يمكن أن توجد فيه بالفعل. ولو كان كل جوهر شيئا مؤلفا بالفعل لامتنع أن يوجد تصور لأي جوهر. ومع ذلك فإن الرأي العام الذي تم التعبير عنه منذ القدم هو أنه لا يوجد حد للتصور إلا للجوهر وحده وفي المقام الأول. كما أنه إذا لم يوجد حد لتصور الجوهر، فلن يوجد أبدا حد لشيء. أو لعله يوجد بمعنى ما حد للجوهر، ولا يوجد بمعنى آخر. وسيتبين ذلك بصورة أوضح انطلاقا من الشروح الموالية.

14. مُثل الأفلاطونيين ليست جواهر

وانطلاقا مما تقدم، يتبين مباشرة كذلك ما يترتب من نتائج على رأي أولئك الذين يعتبرون المُثل جواهر قابلة للمفارقة والقيام بالذات ويضعون في نفس الوقت أن المُثل تتكون من الجنس والفروق النوعية. فلو كانت المُثل موجودة، وكان الحيوان يوجد في الإنسان وجوده في الفرس، لكان ينبغي، إما أن يكون واحدا ونفس الشيء بالعدد، أو هو آخر بالعدد. وبين أنه يكون واحدا بالتصور، إذ إن من يوجد تصوره في الحالتين، يكون له نفس التصور. فإذا وجد إنسان لذاته وفي ذاته باعتباره شيئا محددا ومفارقا، فإنه ينبغي ضرورة أن يكون ما منه يتقوم، مِثل، حيوان وذو رجلين، يعرّف شيئا محددا ومفارقا وقائما بذاته وجوهرا. ويصح ذلك على الحيوان أيضا. فإذا كان الحيوان في الفرس وفي الإنسان واحدا ونفس الشيء كما تكون أنت واحدا مع نفسك
1039 ب 01 ونفس الشيء، فكيف يمكن أن يكون الواحد في المفارق الموجود واحدا، ولماذا لا يكون هذا الحيوان كذلك موجودا مفارقا لذاته؟ وإذا كان له سهم في ذي الرجلين وفي متعدد الأرجل فستحصل نتيجة غير ممكنة، إذ سيكون ذلك متناقضا في نفس الوقت مع نفس الشيء الواحد المحدد. فإلى أي حد لا يكون الأمر كذلك؟ وما القصد بالقول

إن الحيوان ذو رجلين وذو أرجل؟ أم لعلها مرتبطة بالتجميع أو 158 بالتماس أو بالمزج. لكن ذلك كله غير معقول.

لكننا نفترض بالمقابل أن المُثل، هي في كل فرد شيء آخر يوجد فيه. وكان ينبغي حقًا أن توجد مباشرة كثرة لامتناهية يكون جوهرها حيوانا، إذ لا يتضمن الإنسان الحيوان تضمنا عرضيا. وكان ينبغي أن يكون الحيوان في ذاته متعددا، إذ إن ما يوجد في كل فرد حي جوهر، وليس عرضا محمولا عليه مما يقال عن العديد من الموضوعات. أما لو لم يكن جوهرا لكان الإنسان متقوما بذلك (أي ما كان ينبغي أن يحمل الحيوان على الإنسان بوصفه موضوعا حاملا) وكان ذلك يكون جنس الإنسان. ولكانت كل أجزاء تصور الإنسان مُثلا. لكنه لا يمكن أن يكون شيء مثالا لواحد وجوهرا لآخر. فيكون كل حيوان من الحيوانات الفردية الموجودة حيوانا في ذاته. فما منه يتقوم ذلك أو كيف ينبغي أن يصدر عنه حيوان؟ أو كيف يكون ممكنا أن يقوم الحيوان الذي هو جوهر إلى جانب الحيوان في ذاته[28]؟ ففي الأشياء المحسوسة، يوجد إلى جانب هذه النتائج، نتائج أخرى لا تستقيم. فإذا كان ذلك غير ممكن فإنه يصبح من البين أن المثل لا توجد بالمعنى الذي يدعيه البعض.

15. استحالة حد الفرد وعدم إمكان ذلك لمُثل الأفلاطونيين

لما كان الشيء المعين جوهرا مختلفا عن التصور (وأول الجوهرين هو بالتعيين الجوهر المتصور مع المادة والثاني هو التصور عامة) فإن الأشياء العينية تفسد (تزول) لحصول الكون (تنشأ). لكن التصور لا يفسد لأنه لا يتكون (فالكون بيتًا لا ينشأ، بل ما ينشأ هو وجود هذا البيت المحدد المشار إليه)، بل التصورات ليس لها كون ولا فساد، بل التصورات توجد ولا توجد، وكونها لا أحد ينجبها أو ينتجها أمر تم البرهان عليه. ومن ثم، فلا وجود لحد للجواهر الفردية الحسية، 159 ولا برهان عليها، لأنها تتضمن مادة جوهرها يتقوم بكونها يمكن أن توجد وألا توجد. ولذلك فكل ما هو فردي حسي، فان. والآن لما كان البرهان ينطبق على الضروري، وكان حد الجوهر منتسبا إلى العلم، وهو لا يقل عن العلم ثباتا في كونه لا يكون تارة علما وطورا لا علم (فعدم الثبات، من خصائص الرأي)، وكان البرهان وتحديد الجوهر

مثلهما لا يخضعان لهذا التغير والوقوع في مثل هذا الخطأ (وبالأحرى فإن الرأي يتعلق بما يمكن أن يكون سلوكه مغايرا)، فإنه من البيّن، أنه لا يوجد تحديد للجوهر بالنسبة إلى الحسي ولا برهان عليه. فالفاني عند الحائزين على العلم، غير قابل للمعرفة بمجرد أن يزول من الإدراك الحسّي حتى لو بقي تصوره نفسه محفوظا في النفس. إلا أنّه مع ذلك لا يبقى حد لجوهره ولا برهان عليه. ومن ثم، فعلى من يجد للحصول على تعريفات[29] عندما يعرّف شيئا فرديا ألا ينسى أنه يزول دائما، إذ إن تحديد جوهره الذاتي ليس ممكنا. وهو دون ذلك قابلية للتعريف إذ هو شيء فردي كما أسلفنا، وليس قابلا للمفارقة القائمة بذاتها.

إن التصور يتقوم ضرورة من كلمات. فمن يعرّف تصورا لا يقتصر على بناء كلمات، إذ هي قد تكون غير معلومة. فالكلمات الموجودة كلها عامة. لذلك فينبغي أن تناسب شيئا آخر غير التصور المعرّف. فعندما يريد أحد أن يعرفك مثلا، فعليه أن يقول عنك إنك ذات حية نحيفة أو بيضاء، أو أي صفة أخرى مما يمكن أن يوجد عند غيرك. وقد يريد أحد ما أن يقول، وهو أمر ممكن تماما إن هذه الكلمة يمكن أن توجد كذلك في تعريف كل فرد آخر. لكنها لا توجد معا إلا في هذا الفرد المعني. وعليه مثلا أن يوضح أولا أنها توجد فيهما كليهما. فـ«الحيوان ذو الرجلين» عبارة تصلح للحيوان صلاحها لذي الرجلين. وينبغي أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الجواهر الخالدة، وكذلك ضرورة، إذ هي سابقة، وهي أجزاء من الجوهر المؤلف. لكنها ينبغي أن تكون كذلك مفارقة وقائمة بذاتها، ما كان الإنسان قائما بذاته 160
ومفارقا إذ ينبغي أن ينسب هذا القيام بالذات لأحدهما أو لهما كليهما. فإذا لم يكن أي منهما قائما بذاته، فإنه لن يوجد جنس إلى جانب أنواع الجنس. أما إذا كان الجنس قائما بذاته فإنه ينبغي أن يوجد كذلك، فروق نوعية، *إذ إن كليهما متقدم بالوجود. لكن ما هو من هذا النوع لا يُحذف في نفس الوقت*.

وإذا كان المثال متقوما بالمُثل، فإن الأجزاء المقومة للمثال مُثل هي بدورها، نظرا إلى كونها هي الأبسط، إذ الحيوان وذو الرجلين مثلا، ينبغي أن يقالا على كثير. وإذا لم يكن ذلك كذلك فكيف يمكن لنا أن نعلمها؟ فإذا وجد مثال حقا، فلا يمكن لنا أن نحمله على كثير بوصفه

شيئا واحدا. لكن ذلك ليس هو رأي أصحاب المُثل، بل هم يرون أن كل مثال قابل للمشاركة فيه.

وهكذا يغيب عنهم كما أسلفنا، أننا لا نستطيع أن نقدم أي تعريف للأشياء الخالدة، وبالذات لتلك التي هي فريدة مثل الشمس والقمر. فنحن نفشل في تعريفها، ليس لأننا نضيف إليها مثلها بحسب حركات الشمس عندما تغيب أو تحضر مثل كونها تغيب ذاهبة إلى الأرض أو لا ترى ليلا (إذ عندما تهدأ أو تظهر دائما، فإنها لا تبقى حينها موجودة وهو لا يستقيم، إذ إن الشمس تعني جوهرا)، بل كذلك بفضل تقديم مثل هذه العلامات التي يمكن أن تحصل لشيء آخر على سبيل المثال
10 ب 01 إذا وجد شيء آخر له هذه الخصائص، فبين أنه سيكون كذلك شمسا. وهكذا فالتصور كلي، والشمس شيء فردي مثل كليون أو سقراط. ولماذا إذن لا يقدم القائلون بالمُثل تصورا لأي مثال؟ فإذا حاولوا أن يقوموا بالتجربة، فسيرون بذلك حقيقة ما قلناه حيننا هذا.

16. لاجوهرية أجزاء المحسوس. الجواهر وواحد الأفلاطونيين ولا وجودها

وبيّن، أن ما يصدق على الجوهر، ليس موجودا في الأغلب، إلا بالقوة. فأجزاء الحيوان لا أحد منها يوجد مفارقا. وعندما تفارق،
161 تكون كلها مثل المادة والتراب والنار والهواء، إذ لا أحد منها يمثل وحدة. فلا واحد منها بواحد، بل هي مثل اللّبن المروب قبل أن يطبخ لتتكون منه وحدة. ويمكن لنا بعد ذلك أن نفترض أيضا في أجزاء الحي والنفس أنهما يوجدان بالفعل وبالقوة أيضا في نفس الوقت، لأن لهما مبادئ الحركة بتوسط أي شيء في أعضائهما. ولذلك فالعديد من الحيوانات تواصل الحياة بعد أن تفصل أعضاؤها بعضها عن البعض. إلا أن ذلك كله ليس إلا بالقوة، في حين أن الطبيعة كلها وحدة، وهي متواصلة وليست ناتجة عن عنف أو نمو مشترك، إذ لو كان ذلك كذلك لكان أمرا غير سوي.

ولما كان الواحد المقول على النحو نفسه يكون واحدا مثل الموجود وكان جوهر الواحد واحدا وكان ما جوهره واحدا بالعدد، واحدا هو أيضا بالعدد، فإنه من البين، أنه لا يمكن أن يكون الواحد ولا الموجود جوهرين، فضلا عن أن يكونا عنصرين أو مبدأين. ونحن

نسأل بالأحرى لنصل إلى أمر محدد عن المبدأ ما هو إذن؟ وفي كل الأحوال فإن من بين هذين الأمرين، يعد الموجود والواحد جوهرين أكثر من المبدأ والعنصر، رغم أن ذلك ليس كذلك، إذ بصورة عامة لا يوجد شيء كلي يكون جوهرا. فالجوهر لا ينتسب إلى أي شيء آخر إلا إلى ذاته وإلى ما له جوهر هو عين جوهره. وكان يمكن للواحد لو كان جوهرا ألا يكون في كثير من الحالات موجودا في نفس الوقت. لكن الكلي موجود في الكثير من الحالات في نفس الوقت. ومن ثم، فمن البين، أنه لا يوجد كلي قائما بذاته إلى جانب الفرد. وأولئك الذين يسلمون بالمُثل مصيبون من وجه، أعني أنهم، يضعونها قائمة بذاتها ما كانت جواهر. لكنهم بالمقابل ومن وجه ثان، ليسوا على صواب، إذ يضعون الواحد مشتركا بين الكثير بوصفه مثالا. وأساس ذلك يتمثل في كونهم لا يعرفون تحديد هذه الجواهر التي لا تفسد إلى جانب الأفراد والحسي ما هي. ومن ثم فهم يعتبرون أمرا صوريا شبيها بما يفسد. فالإنسان في ذاته، والفرس في ذاته، وتوضع كلمة «في ذاته» فيضيفونها إلى الأشياء المحسوسة. وكان عليهم أن يعتبروا النجوم،
162 حتى لو لم نرها، وهي ليست دون ذلك سرمدية، جواهر إلى جانب
1041 أ 01 تلك التي نعلمها، وأيضا في هذه الحالة، حتى لو كنا لا نستطيع تعريف هذه الجواهر ما هي وما هي أمر ضروري. وإذن فمن البين، أنه لا شيء مما هو كلي بجوهر. ولا يوجد جوهر مؤلف من جواهر.

17. خاتمة في مسألة الجوهر: الجوهر هو الصورة بالأساس

كيف نرسم ماهية الجوهر وخاصياته، ذلك ما نريد قوله مرة أخرى بأخذ نقطة بداية أخرى. فلعلنا نحصل على إنارة حول ذلك الجوهر المفارق للجواهر الحسية والقائم بذاته. ولما كان الجوهر مبدأ وعلة، فإنه علينا أن ننطلق من هنا. علينا أن نبحث عـ«مالأجله» دائما بصورة تجعلنا نسأل: لماذا يحصل شيء ما لشيء آخر؟ وعندما نبحث في «مالأجله» يكون الإنسان المتعلم متعلما إنسانا، فإن ذلك يعني إما أن نبحث في المقول ذاته أو لماذا يكون الإنسان المتعلم متعلما إنسانا[30]، أو في شيء آخر. والبحث في علة كون الشيء ذاته، يعني البحث في لاشيء. فالـ«ماهو» والوجود ينبغي أن يكونا معلومين ومعطيين، أعني مثلا أن القمر يظلم. وكون شيء ما هو ذاته، أمر له

شرح في كل الأحوال، وله علة مثل لماذا الإنسان إنسان والمتعلم متعلم. وكان ينبغي أن نقول لأن كل شيء في علاقته بذاته، غير قابل للقسمة. وذلك هو عين وحدته. وهذا معطى للجميع بصورة عامة وباختصار. لكن يمكن أن يكون علينا أن نبحث لماذا الإنسان هو حيوان، وكيانه هو كذا وكذا. وبين، أننا لا نبحث لماذا الإنسان إنسان بل بالأحرى لماذا شيء ما يحصل لشيء آخر. وكونه يحصل له ينبغي أن يكون بينا. وإذا لم يكن كذلك فلن يكون عندنا ما نبحث فيه. فمثلا لماذا يُرعد؟ يعني لماذا يحصل صوت الرعد في السحب؟ فيكون موضوع البحث حينها لماذا شيء ما يحصل لشيء آخر؟ كما أن السؤال 163 لماذا كذا مثل لماذا الآجر والحجارة (يصبحان) بيتا. وبيّن كذلك، أننا نطلب العلة (وحتى نعبر عن ذلك بصورة كلية نطلب الماهية) التي هي عند البعض الغاية، كما في مثال علة البيت أو علة السرير. لكنها عند البعض الآخر هي المحرك الأول، إذ إن هذا أيضا علة. لكن مثل هذه العلة نطلبها للكون والفساد، والبعض الآخر يطلبها للوجود. ثم إن موضوع البحث يبقى بصورة خاصة غامضا عندما لا نعبر عن السؤال 1041 ب المتمثل في كون شيء ما يقال عن شيء آخر، كأن نسأل مثلا لماذا[31] يوجد الإنسان، لأن ذلك تم التعبير عنه بصورة بسيطة ومطلقة. لكن لم يقع التمييز فيه بصورة دقيقة بين كون الشيء هو كذا وكذا[32]. ينبغي أولا أن نقسم بدقة قبل أن نشرع في البحث. وحيثما لا نفعل، نكون باحثين بنحو ما، وغير باحثين بنحو ما أيضا. ولما كان ينبغي أن يكون الوجود معطى ومفروضا فبيّن، أن البحث يتعلق بمسألة لماذا كان للمادة هذه الخاصية المحددة[33]؟ فمثلا، لماذا كذا هو بيت؟ لأنه حصل له ما يتمثل فيه جوهر البيت. ولماذا هذا إنسان؟ أو فيم يتمثل كون هذا الجسم له هذه الخاصية المحددة؟ فنطلب حينها علة للمادة، وما نطلبه هو تحديد الصورة التي بفضلها تكون شيئا محددا. وذلك هو الجوهر. وبالتالي فبيّن، أن البسيط لا يوجد فيه بحث ونظرية، بل نوع آخر من البحث.

فما هو مؤلف على هذا النحو، بحيث يكون الكل منه ليس مجرد كومة، بل مثل المقطع اللساني، هو شيء آخر غير عناصره المكونة[34]. فالمقطع ليس واحدا مع عناصره فالمقطع «با» ليس واحدا مع «ب»

و«ا». ودون ذلك يكون اللحم واحدا مع النار والتراب، إذ بعد التحلل لا يبقى ما كان واحدا واحدا. فمثلا، لا يبقى اللحم ولا المقطع. لكن عناصر المقطع تبقى بعده. وكذلك النار والتراب بعد اللحم. فالمقطع شيء آخر غير الحرفين اللذين يتكون منهما، وليس هو مجرد عناصره اللسانية صوتا وحركة، بل هو كذلك شيء آخر. وكذلك اللحم، فهو
ليس النار والتراب، أو الحار والبارد، بل هو كذلك شيء آخر. فإذا كان 164
ضروريا أن يكون ذاك الآخر إما عنصرا أو مؤلفا من عناصر فالأمر يكون إذا افترضنا أنه عنصر، أن تتكرر نفس الحالة، إذ من هذا العنصر بالذات ومن النار والتراب يتقوم اللحم، وكذلك من شيء آخر، بحيث إن ذلك يذهب إلى ما لا نهاية له. أما إذا تألف من عنصر، فبين، أنه لا يتألف من عنصر وحيد، بل من عدة عناصر، مثل ذلك عينه بحيث إننا هنا مرة أخرى يكون علينا، أن نكون قد قلنا نفس الشيء مثل ما قلناه عن اللحم أو عن المقطع. ويكون علينا أن نتصور الرأي القائل: إن ذلك شيء محدد ولا يوجد عنصر أو علة لكون هذا المقطع أو هذا اللحم هما ما هما. والأمر كذلك في باقي الحالات، وذلك هو جوهر كل واحد من تلك الحالات، وهو العلة الأولى للوجود. لكن الكثير من الأخيرة ليس جواهر فعلا إلا أنها جميعا، بحسب الطبيعة أو بتوسطها، تقوم بوصفها جواهر. فهذه الطبيعة تتبين جواهر وليست عناصر، بل هي مبادئ. والعنصر هو ما يُنحل إليه الشيء باعتباره مضمونا ماديا مثل عنصري هذا المقطع اللذين هما الألف والباء.

الهوامش

01 مقالة الدال الفصل 07 ص 094 من النص الألماني.
02 قرأ بونيتس «من بعضها» (ἐνίων) بدلا من «أحد أبعاضها» (μορίων)؛ راجع الشرح ص 2
03 إن في الكلمات بين قوسين توجد في المخطوطة غير مناسبة بعيدة قبل ما وضعناه بين قوسين [ ] ومن ثم فبونيتس وضعها هنا. راجع الشرح ص. 303.
04 قرأ بونيتس «بالنسبة إلى كل شيء (ἑκάστῳ) هو» بدلا من ما يوجد في نص أرسطو «كل شيء باعتباره ما هو» (ἕκαστον) راجع الشرح ص. 304.
05 من «أجل ما» (τῷ) بدلا من أجل «ما» (τό).
06 إما (ἢ) قبل «عامة» (ὅλως) محيت؛ راجع الشرح ص. 308.
07 «شيء جزئي» (τόδε τι) بدلا من «شيء»(τι).
08 من أجل «بالنسبة إلى الكيفي» (τοῦ ποιοῦ) افترض بونيتس «بالنسبة إلى العدد الفردي» (τοῦ ἀρτίου) راجع الشرح ص. 315.
09 سيكون موجودا (ἔσται) بدلا من «موجود» (ἔστιν).
10 هكذا ترجم بونيتس (κατὰ τὴν ἔκθεσιν) متبعا الاسكندر. لكن ما جاء في الشرح مختلف ص. 318 وما يليها: «كذلك عندما نضع ذلك مفارقا».
11 «نفسه بنحو ما» (αὐτό πως) بدلا من «المكون» (τὸ οὕτως)؛ راجع الشرح ص.323.
12 «إما من أجزاء متماثلة باشتراك الاسم» (ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου) مع حذف ما حذفه كريست.
13 (τοῦ ὑπὸ ἢ) يصعب أن يكون ذلك صحيحا ومن ثم فقد ترجمها استنادا إلى الترابط بين المعاني.
14 «باشتراك الاسم» (ὁμωνύμου) وضعت اتباعا لكريست بحسب (συνωνόμου) التي وضعها الاسكندر وبمقتضى 1034 أ 23.
15 (τὴν ὑγίειαν) ممحوة و«الصحة» (ἡ ὑγίεια) محل «حرارة» (θερμότης) حسب بونيتس في الشرح ص. 330.
16 (ἢ ἐξ αὐτῶν) راجع الاسكندر ب.
17 لعله علينا أن نقرأ (ταῦτα) بونيتس في الشرح ص. 334 تصبح (τὰ ὑλικά) المادي بدلا من (τὰ ὑφ' αὐτά). التي نقترح قراءتها.
18 المعدنية (χαλκῆ) حسب الاسكندر الذي صوبها.
19 «فقراءة (τις ὃς) تحتاج لتأمل كبير» بونيتس. ثم كان ينبغي أن تترجم «لأنه توجد دائرة وحدت مع المادة».
20 «والمادة» (καὶ τῆς ὕλης) بدلا من «بوصفها من المادة» (καὶ τῆς ὕλης) حولها بونيتس راجع الشرح ص. 336.
21 قرأ بونيتس καὶ ἡ ψυχὴ ζῷον ἔμψυχον ἢ ἕκαστον ἡ ἑκάστον.
22 شرح بونيتس هذه الرؤية لـ.(δία τί ούκ είσί μέρη οἱ λόγοι τῶν λόγων) في الشرح ص. 341.
23 (τε) تركها بونيتس تبعا للاسكندر.
24 «إذ حيث شيء» (ὅσα) بعد «كذلك أيضا» (οὐδὲ) نقلت راجع الشرح ص.342.
25 فلنقارن في العبارة 5. 17 أ 13. والتحليلات الأواخر 92 .6 II أ 29.
26 «التفريق» (διελεῖν) بدلا من «يعلم» (εἰδέναι) تبعا شرح الاسكندر راجع الشرح ص. 345.
27 «كجوهر»(οὐσία) حسب «ما لها» (ἐκείνου) محاها بونيتس وقد وضع إنس لأجلها (οὖσα).
28 ينصح بونيتس في الشرح ص.351 بقراءة (,ἢ πῶς οἷόν τε εἶναι τὸ ζῷον ᾧ οὐσία τοῦτο αὐτό παρ' αὐτὸ τὸ ζῷον)؛ «أو كما هو ممكن أن الحيوان (الذي في الأفراد) الذي يكون جوهره بالذات (هذا الكون حيوانا) موجود يقوم إلى جانب الحيوان في ذاته؟».
29 تعتبر τῶν πρὸς ὅρον في الشرح صفحة 353 محايدة (من حيث الجنس) «ففي ما يتعلق بالتعريف ينبغي بالتالي لمن» إلخ...
30 (ἄνθρωπος μουσικὸς ἄνθρωπος μουσικός ἐστιν) حسب اسكندر راجع الشرح ص.358، 1.
31 «لماذا» (διὰ τί) بدلا من «ما» (τί) راجع الشرح ص.360.
32 (τάδε τόδε) راجع الشرح ص. 359.

33 (ταδὶ διὰ τί ἐστιν).

34 القطع بعد «المقطع» (συλλαβὴ) من عند بونيتس استكمله استنادا إلى التعالق بين المعاني.

المقالة 08: الحاء

H

01. تلخيص المقالة 07 وفحص الجوهر والمحسوس باعتباره مادة وقوة

1042 أ انطلاقا مما قلنا: علينا الآن، أن نستخرج نتائج الأقيسة، وأن 165
نذهب إلى الغاية، فنوحد المسائل الرئيسية لنبلغ بها الغاية. وهكذا فقد قلنا[01]: إن العلل والمبادئ وعناصر الجوهر هي موضوع البحث. ومن بين الجواهر تم الاعتراف بأن بعضها كلي. لكن الكثير منها بالمقابل قيلت فيه بعض الرؤى الخاصة. فما تم الاعتراف به عامة هو الجواهر الطبيعية مثل النار والتراب والماء والهواء والأجرام البسيطة الأخرى، ثم النباتات وأجزاؤها، والحيوانات وأجزاؤها، وأخيرا السماء وأجزاؤها. وفي المقابل فإن بعض الرؤى الخاصة وضع أصحابها الكثير من الجواهر كالمُثل والأشياء الرياضية[02]. وأمر آخر يتبين جوهرا، انطلاقا من البحث أعني الماهية والموضوع الحامل للأعراض[03] أي أساس القيام. وينتج من رؤية أخرى أن الجنس أكثر جوهرية من الأنواع وأن الكلي أكثر جوهرية من الأفراد[04]. والمُثل قريبة إلى حد التلامس مع الكلي والنوع، إذ هي تعتبر مثل الجواهر استنادا إلى نفس الأسس[05].
ولما كانت الهوية جوهرا وكان تصورها حد الجوهر، فإنهما يقدمان 166
كذلك حد الجوهر وما هو بذاته والحدود الدقيقة[06]. ولما كان حد الجوهر تصورا، وكان التصور له أجزاء، فإنه يكون من الضروري أن نرى بخصوصها ما منها أجزاء للجوهر، ومن ثم حدا للجوهر أيضا وما ليس منهما كذلك[07]. وليس الكلي ولا الجنس، بالجوهر[08]. أما بخصوص المُثل والأشياء الرياضية فسنقوم ببحوث أدق لاحقا[09] إذ إن البعض يعتبرهما جواهر إضافة إلى الجواهر الحسية.

ونريد الآن أن نمر إلى الكلام في الجواهر التي يعترف بها عامة. فهي الجواهر الحسية. وهي كلها ذات مادة. والجوهر هو الموضوع الذي يوجد في الأساس في أحد معاني المادة (وأعني بالمادة بالذات ما لا يكون دون اعتبار الفعل شيئا محددا، وما هو مع ذلك شيء محدد بالقوة). والموضوع هو بمعنى آخر التصور، والصورة التي هي شيء

محدد باعتبارها شيئا فرديا محددا وقابلا للمفارقة بمقتضى التصور. والموضوع بمعنى ثالث هوالمؤلف منهما كليهما، المؤلف الذي يحصل في كل كون وفساد، والذي هو بإطلاق مفارق وقائم بذاته. وبعض الجواهر التصورية قابلة للمفارقة وقائمة بذاتها، وبعضها ليس كذلك. أما كون المادة جوهرا كذلك، فأمر بين، إذ إن كل التغيرات المتقابلة يوجد فيها شيء ثابت يمثل أساسا للتغيرات. ففي الحركة المكانية مثلا، ما هو الآن هنا ويكون بعده في مكان آخر. وفي تغير الربو والنقصان، فما له عظم معين يكون مرة أخرى أصغر أو أكبر. وفي التغير 1042 ب الكيفي، فما هو سليم الآن يكون مريضا في آن آخر. ومثل ذلك في تغيرات الجوهر. فما يتصور كائنا الآن يفسد مرة أخرى. وما هو الآن شيء محدد، يصبح أساسه المحروم بمقتضى الصورة مرة ثانية. ومع هذه التغيرات توضع التغيرات الأخرى مع واحد أو مع اثنين من بقية التغيرات التي هي ليست موضوعة معها. وإذن، فعندما يكون شيء ما، 167 أساسه مادة النقلة في المكان، فإنه ليس من ضرورة هذه العلة أن يكون كذلك أساسه مادة الكون والفساد. أما ما الفرق بين الصيرورة بإطلاق والصيرورة التي ليست بإطلاق فذلك أمر قلناه في المصنفات الطبيعية.

02. جوهر الشيء المحسوس بوصفه صورة وفعلا

لما كان الجوهر الذي يقوم بوصفه موضوعا ومادة معترفا به بصورة عامة، وكان هو الجوهر الموجود بالقوة، فإن ما بقي علينا هو الجواب عن سؤال: ما جوهر الأشياء الحسية التي تقوم بالفعل؟ ويبدو أن ديموقريطس قد افترض ثلاثة فروق وضعها أساسا لتعريف الجسم، أعني المادة التي يدعي أنها واحدة. والفروق التي وضعها ثلاثة، بعضها بمقتضى البنية أي الشكل، وبعضها بمقتضى الاتجاه أي الموضع، وبعضها بمقتضى الجوار أي الترتيب. وبين، أن الفروق كثيرة. فكثير منها مثلا يوصف بكونه مختلفا بمقتضى جمع المادة. من ذلك أن كل ما ينشأ بالمزيج مثل مشروب العسل، أو بالربط مثل الحزمة، أو بالغيرة مثل الكتاب، أو بالمسامير مثل الصندوق، أو بكثير من هذه في آن، وأخرى بالموضع مثل الأساس والسقف (إذ هما يختلفان بالموضع)، وأخرى تختلف بالزمان مثل الفطور والغداء. وأخرى بالمكان مثل الرياح. وأخرى تختلف بأحوال المحسوس مثل القاسي واللين

والتكثف والتخلخل، ومثل الجفاف والرطوبة. والكثير يختلف ببعض وجهات النظر هـذه، وبعضها بكل هذه، وبعضها خاصة بالفضل وبعضها بالنقص. وبين من ثم، أن الوجود كذلك مقول بمثل هذه الدلالات الكثيرة. فالعتبة هي بالذات شيء لأنها تشغل هذا الموضع، والوجود يصف الموضع كذا وكذا. فالثلج مثلا يعني المكثف على النحو كذا وكذا. وفي الكثير من الأشياء، يكون الوجود محددا بحسب
168 هذه المراحل. فيكون بعضه مزيجا، وبعضه مختلطا، وبعضه مترابطا، وبعضه مكثفا، وبعضه محددا بتوسط الفروق الأخرى مثل اليد أو الساق. وبذلك فينبغي أن نضع مسألة الجنس الكلي لهذه الفروق، لأنها ينبغي أن تكون مبادئ الوجود كما في المبادئ التي تحدد النوع بتوسط الكثير والقليل والكثيف واللطيف. وكل ذلك يعود بالتحديد إلى الفضل والنقص. لكن ما يتحدد بتوسط الشكل والليونة والخشونة، يرد إلى الاستقامة والانحناء. والوجود يتقوم عند الكثير
1043 أ 01 بالمزيج، والعدم بمقابله.

ومن هنا يتضح أنه عندما يكون الجوهر علة لأن يوجد كل واحد من هذه الأشياء، فإنه علينا أن نبحث في عللها، ولماذا يوجد كل واحد منها. وفي الحقيقة، فإن الجوهر ليس شيئا منها، وليس هو في ارتباطه بالمادة، في حين أن شيئا منه يوجد مع ذلك في كل منها. ومثلما يكون الأمر في الجواهر، فإن ما يقال عن المادة هو الفعل ذاته، فكذلك يكون في حدود التصور الأخرى. وعلينا أن نضع أكبر توكيد عليها. فمثلا إذا كان علينا أن نقدم تصورا للعتبة، فعلينا أن نقول: هي شيء من خشب أو من حجر يوجد في وضع محدد. ويمكننا على نفس النحو تعريف البيت بأنه حجارة آجرية وخشب في وضع محدد معين (وعند الكثير يضاف أيضا الهدف). كما أن الثلج باعتباره ماء مجمدا على هذا النحو المحدد أي مكثف. والأنغومة بوصفها وصلا بين أصوات مرتفعة ومنخفضة. وعلى نفس النحو يكون الأمر في تعريف ما بقي من الأمثلة.

وبين من ذلك، أنه في الكثير من المواد يكون التصور والفعل أمرين مختلفين أيضا. فهما عند البعض يتكونان من التجميع، وعند آخرين من المزيج، وعند غيرهم من شيء آخر مما عرضناه من

المراحل. وبالتالي فعندما يقدم البعض تعريف بيت بأنها حجارة وآجر وخشب فإنهم ينظرون إلى البيت بوصفه بالقوة. فتلك الأشياء هي نفسها من حيث المادة. وعندما يعتبرها آخرون كما يحمي الجسم والأشياء أو كذلك يضيفون تحديدات أخرى كثيرة من هذا النوع، 169 فإنهم يقصدون البيت بالفعل[10]. لكن من يصل بينهما كليهما يعني الجوهر الثالث الصادر عنهما كليهما. ويبدو أن التصور الذي يصدر عن الفروق النوعية يتصل أكثر بالصورة والفعل. أما ما يبنى من الأجزاء المقومة فهو تعريف صادر أكثر عن المادة. ومثل ذلك يكون الأمر مع التعريفات التي اعترف أركيتاس بأنها سليمة، وهي تحتوي على الترابط بينهما كليهما. فما هدوء الريح مثلا؟ إنه سكون في كم كتلة الهواء، وهنا تكون المادة هي الهواء والفعل والجوهر هما السكون. وما سكون البحر؟ إنه تسطح البحر. والموضوع المادي هنا هو البحر. والفعل والصورة هما تسطح البحر. وبين إذن مما سبق، ما الجوهر الحسي، وعلى أي نحو يقوم؟ فأحد مقوميه هو المادة. والثاني هو الصورة والفعل[11]. والجوهر الثالث هو ما ينتج عنهما كليهما.

03. تدقيقات أخيرة في مادة الشيء المحسوس كصورة وفعل

ينبغي ألا نغفل عن أن مسألة وجود اسم يرسم الجوهر العيني، المؤلف أو الفعل والصورة أمر مشكوك فيه. فمثلا هل البيت يعني التأليف المترابط المعين، أعني بيتا في وضع كذا وكذا وهو آجر وحجارة في وضع محدد جعلت كنا، أم هو الحقيقة الواقعة والصورة، أعني الكن؟ وهل المستقيم يعني الثنائية في الأطوال، أم الثنائية عامة؟ وهل الحيوان يعني النفس والبدن أم النفس فحسب؟، إذ النفس هي الجوهر والواقع الفعلي لأي جسم. أما بالنسبة إلى الاثنين معا، فسيكون اسم الحيوان مناسبا، وليس ذلك بمعنى وكأن التصور هو نفس الشيء، بل لأنه ينتسب إلى نفس الشيء الواحد. إلا أن ذلك هو في الحقيقة في علاقة أخرى من الدلالة لكن ليس في علاقة بالبحث في الجوهر 1043 ب 01 المحسوس، إذ إن الماهية تناسب تحديد الصورة والفعل. فالنفس و«الكون نفسًا» هما نفس الشيء الواحد. لكن الكون إنسانًا والإنسان ليسا نفس الشيء الواحد عندما لا نريد مثلا أن نسمي النفس إنسانا.

فيمكن أن يكونا بمعنى ما، نفس الشيء، وبمعنى ما، آخر، ليسا نفس الشيء.

170 وفي بحث أدق نتبين أن المقطع اللساني لا يتقوم من عناصر لغوية ومن التجميع بينها. وكذلك البيت، ليس آجرا وتجميعه. وذلك مطلق الصحة. فالتأليف والمزج ليس هو بدوره أحد العناصر التي يكون هو جمعها ومزجها. وعلى نفس النحو يكون الأمر في البقية. فالعتبة مثلا تكون هي ما هي بتوسط موضعها. ومن ثم، فليس الموضع صادرا عن العتبة، بل العتبة هي الصادرة عن الموضع. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإنسان. فهو ليس حيوانا وذا رجلين، بل إذ كان هذان مادة، فينبغي أن يوجد شيء غيرهما لا يكون عنصرا ولا يتقوم بالعناصر، بل هو الجوهر الذي يعرف الإنسان بصرف النظر عن المادة. والآن فإذا كان ذلك هو علة الوجود والجوهر[12]، فإنه يحق لنا أن نسميه الجوهر ذاته. وينبغي ضرورة أن يكون ذلك إما أمرا سرمديا، أو أمرا فانيا من دون أن يزول، وأن يكون قد أصبح دون أن يصير. لكن ذلك سيتم البرهان عليه وشرحه في فصل آخر[13] ببيان ألا أحد يصنع الصورة أو ينتجها، بل هي متشكلة[14] في مادة محددة. ومن ثم، فما ينشأ يصدر عن المادة والصورة كلتيهما. فالجوهر مؤلف منهما.

أما هل جواهر الأشياء الفانية مفارقة وقائمة بذاتها، فليس ذلك أمرا واضحا بعد. لكن ما هو واضح عند البعض هو أن ذلك ليس ممكنا أعني في كل ما لا يمكن أن يوجد خارج الأفراد، مثل البيت والأدوات. ولعلها بالذات ليست أبدا جواهر، ولا تقال عن أي شيء غيرها مما ليس قائما بالطبع. فالطبيعة من حقنا أن نعتبرها جوهرا واحدا نراها في ما هو فان.

وهكذا فللشك تبرير ما[15] لما يراه متبعو انتيستان وأولئك الذين قدموا على هذا النحو غير المتعلم القول، إنه لا يمكن تعريف ما الشيء إذ إن التعريف يحصل بسلسلة من الكلمات. لكننا لا يمكن أن نحدد
171 وأن نعلم إلا كيف يكون الشيء بتلك الخصائص. فلا يمكن مثلا أن نقدم تعريفا للفضة ما هي، بل لا نعلم عنها إلا أنها مثل القصدير. ومن ثم فبعض الجواهر يمكن تعريفها وتصورها مثل الجواهر المؤلفة،

سواء كانت قابلة للإدراك الحسي أو للإدراك العقلي. لكن التعريف غير ممكن بالنسبة إلى تلك التي تتقوم بها هذه بوصفها أجزاءها المقومة، بل إن التصور المحدد يقول شيئا عن شيء، وأحدهما هو الموضع الذي ينبغي أن تشغله المادة، والثاني الموضع الذي ينبغي أن تشغله الصورة.

ومن البين كذلك أنه عندما تكون الجواهر بقدر ما، أعدادا فإنها تكون بهذا المعنى الذي يدعيه البعض بوصفها قائمة بصدورها عن وحدات ولا تكون به. وبالذات فحد الجوهر نوع من العدد، إذ إنه قابل للتقسيم إلى ما هو غير قابل للتقسيم (إذ إن التصورات ليست لا متناهية) والعدد من نفس النوع. فعندما نطرح من شيء بعض أجزائه المقومة أو نضيف إليها يكون ما نفعله مثل ما نفعل مع العدد سواء
1044 أ أخذنا منه القليل أو الكثير. ولن يبقى دائما نفس الشيء بل يصبح شيئا آخر. ونفس الأمر يحدث في حد الجوهر والهوية اللذين لن يبقيا نفس الشيء عندما نطرح منهما شيئا أو نضيف إليهما شيئا. وينبغي أن يوجد شيء ما[16] بالنسبة إلى العدد، هو ما به يكون عددا واحدا (وفي الحقيقة فلأنه يمكن الآن أن نقدم شيئا تكون الأعداد بمقتضاه واحدة من حيث هي كذلك، فهي إما ليست واحدة بل مجرد كدس، أو لما تكون واحدة يكون علينا أن نقدم ما يجعلها واحدة وما منه تحصل وحدة الكثرة). كما أن حد الجوهر واحد لكنه هنا كذلك لا يستطيع أن يعطينا ما يوحده. وهذا أمر طبيعي تماما، إذ هو تابع لنفس الأسس. فالجوهر واحد، ليس لأنه كما يزعم الكثير وحدة أو نقطة، بل لأن كل جوهر واقع فعلي وطبيعة. ومثلما أن العدد ليس له ما يجعله أكثر أو أقل فكذلك لا يكون للجوهر الصوري ما يجعله أكثر أو أقل بل، إن ما يجعله واحدا بصورة عامة هو ارتباط الجوهر الصوري بالمادة. وإذن فبقدر التحديدات حول كون ما نصفه بالجوهر وفساده من حيث كون ذلك ممكنا، فكذلك يكون الأمر في رد الجواهر إلى الأعداد.

04. بعض التدقيقات حول المادة والجوهر المادي للشيء

172 وعلينا بخصوص الجوهر المادي ألا نغفل عن أنه توجد مادة خاصة لكل شيء فردي، ومع ذلك فكل شيء يصدر عن نفس الأسس الأولى، أو يخرج منها ومن نفس المادة باعتبارها مبدأ يؤسس كل ما

ينشأ. فسائل العجين مثلا هو المادة القريبة من الحلو والشحم ومادة المرارة القريبة هي المر أو أي شيء آخر. ولعل ذلك ينشأ من نفس الشيء. فالكثير من مواد نفس الشيء تحصل عندما تكون الواحدة مادة للأخرى. فسائل العجين مثلا يتكون من الشحم والحلو عندما يكون الشحمي مكونا من الحلو. ومن المر يتكون سائل العجين ما كان المر قد تحلل إلى مادته الأولى، إذ إن صدور شيء عن شيء يجري على نحوين، إما بفضل تطور لاحق، أو بتحلل يعيده إلى وضعه الأساسي.

كما يمكن لنفس المادة أن يتكون منها أمر مختلف بتوسط العلة المحركة. فيمكن أن يتكون من الخشب مثلا، صندوق كسرير. لكن الكثير من الأشياء تنشأ ضرورة من مادة مختلفة. فلا يمكن أن نصنع منشارا من الخشب. وليس ذلك مرتبطا بالعلة المحركة. فلا يمكن أن نصنع منشارا من الصوف أو من الخشب. ولكن حيثما يمكن أن ننتج نفس الشيء من مادة مختلفة فإنه ينبغي ضرورة أن تكون الصناعة والمبدأ المحرك نفسيهما، إذ لو كانت المادة وكذلك العلة المحركة مختلفتين كلتاهما، لحصل منهما كذلك ما حصل منهما سابقا.

أما إذا سألنا عن العلة فعلينا ـ نظرا إلى أن العلة تستعمل في عدة دلالات ـ أن نقدم كل العلل الممكنة. ففي حالة الإنسان مثلا: ما العلة المادية؟ ولتكن الحيض مثلا. وما المحرك؟ وليكن النطفة مثلا. وما
1044 ب الصورة المحددة؟ ولتكن الماهية مثلا. وما لأجله؟ ولتكن الغاية مثلا. ولعل الأمرين كليهما شيء واحد. وعلينا أن نقدم العلل القريبة في السؤال المتعلق بالمادة. فليست العلة النار والأرض، بل هي المادة الخاصة الحقيقية.

وهكذا ففي الجواهر الطبيعية الناشئة علينا إذا أردنا أن نؤسس لبحث سليم أن نبحث، على هذا النحو، ما كان ذلك كذلك ووجدت علل متعددة. ويكون من الواجب أن تعرف العلل. وبالمقابل فمع 173 الجواهر الطبيعية السرمدية يكون السلوك مختلفا. فالكثير منها ليس له حقا مادة، أو على الأقل، ليس له مادة من جنس مادة الجواهر الناشئة، بل أساسها يقتصر على التغير المكاني (النقلة). كما أن المادة دون ذلك وجودا في كل ما هو فعلا من الطبيعة دون أن يوجد وجود الجوهر،

بل الأساس فيها هو الجوهر. فمثلا ما علة الكسوف؟ ما مادته؟ ليس له مادة. فالقمر هو الذي يعرض له الكسوف. وما المحرك وما العلة الحائلة دون النور في الكسوف؟ الأرض. ولعله لا وجود لعلة غائية لذلك. والعلة الصورية هي التصور. إلا أن ذلك يبقى غامضا عندما لا يتضمن الأساس. فمثلا، ما علة الكسوف؟ الحرمان من النور عندما نضيف «بسبب توسط الأرض». فإن ذلك هو التصور الذي يحتوي على الأساس. وليس واضحا ما الذي يجعل هذا العرض يحدث في المقام الأول خلال النوم (في الليل). ولنأخذ مثال الحيوان. حسنا. فإلى أي حد يحصل ذلك؟ وما هو المقام الأول؟ هل هو القلب أم شيء آخر؟ ثم بأي وسيط يحصل له التأثر؟ وما هو العرض الذي يحصل لبعض ذلك أولا وليس له كله؟ فقدان هذه الحركة المحددة. حسنا. لكن انطلاقا من أي انفعال ينتج ذلك للمنفعل الأول؟

05. المادة بالإضافة إلى الضد وإلى صيرورة الشيء

ولما كان بعض الأشياء يوجد ولا يوجد دون كون ولا فساد مثل النقاط من حيث هي موجودة بصورة عامة ومثلها بصورة عامة الصور والأشكال (إذ ليس الأبيض هو الذي يصير، بل الخشب هو الذي يصير أبيض. فكل صائر فعلا يكون من شيء ويصير شيئا) فإنه ليس كل متضادين يصيران أحدهما من الآخر، بل بمعنى آخر يصير الإنسان الأبيض من الإنسان الأسود والأبيض من الأسود. وليس لكل شيء مادة. فالمادة توجد لما يتكون أحد الشيئين من الآخر، ولما يفسد أحدهما فيؤول إلى الآخر. لكن كل ما يكون دون تحول يوجد، ولا يوجد دون أن يكون له مادة. وهذه مسألة عسيرة: كيف تتحول مادة كل شيء إلى الضدين؟ فمثلا عندما يكون البدن سليما بالقوة، والصحة تقابل المرض مقابلة الضدين، هل البدن إذن هو بالقوة في كلتا 174
الحالتين السليمة والمريضة؟ وهل الماء خمرة ومثلج من حيث القوة؟ فقوة إحدى المادتين توجد بمقتضى خصائصها وفقدان صورتها والقوة الأخرى للمادة الثانية. يتمثل عسرها كذلك في كون الخمرة ليست مادة الثلجي، وهي ثلجية بالقوة رغم كون الثلجي مع ذلك 1045 أ
يصدر عنها. والحي كذلك هو بالقوة ميت. وبالأحرى فإن القوة ليست إلا أمرا عرضيا. لكن مادة الحي هي القوة من حيث كونه يفسد. وهي

مادة الميت. والماء مادة المثلج، إذ منهما يتكونان كما يتكون الليل من النهار. ومن ثم فالصيرورة المتبادلة بين الأشياء على هذا النحو ينبغي أولا أن تعود إلى المادة. فإذا صار من الميت حي فإنه ينبغي أن يعود أولا إلى المادة ثم منها يصدر حي. وكذلك بالنسبة إلى المثلج فهو يعود إلى الماء وعنه تصدر الخمرة.

06. ما علة وحدة الحد والجوهر؟

وحتى نعود إلى الصعوبة المشار إليها وذات الصلة بتحديدات الجوهر والأعداد فلنسأل عن العلة في كونها واحدة؟ ففي كل ما له عدة أجزاء، وباعتباره كلا، لا يقوم قيام الكدس، بل حيثما يكون الكل شيئا غير الأجزاء توجد علة للوحدة كالحال فعلا في الأجرام التي يكون التلامس فيها علة الوحدة، وأحيانا التلاحم، وأحيانا أي انفعال آخر من هذا النوع. لكن تحديد الجوهر وحيد وليس مؤلفا بالترابط مثل الإلياذة. فتحديد الجوهر واحد وحيد. وإذن، فما الذي يجعل الإنسان واحدا وحيدا؟ وبماذا هو واحد مثل جوهر حي وذي رجلين وخاصة كما يدعي البعض أنه يوجد جوهر حي في ذاته، ويوجد رجلين واحد في ذاته وليس متعددا؟ لماذا لا يكون الإنسان نفس ذينك كليهما أي جوهرا حيا وذا رجلين، حيث لا يكون الإنسان بتوسط المشاركة في الإنسان في ذاته ولا المشاركة في موجود واحد، بل مشارك في كليهما في الجوهر الحي وفي ذي الرجلين، وبصورة عامة فما كان الإنسان ليكون واحدا بل كثيرا أعني جوهرا حيا وذا رجلين. فإذا سلكنا هذه الطريق التي اعتادوا سلوكها في تحديداتهم وقضاياهم، تبين أنه يمتنع 175 أن نقدم الأساس، وأن نحل الصعوبة. وكما ادعينا، فإن المادة أولا، والصورة ثانيا، إحداهما بالقوة وثانيتهما بالفعل. ويبدو حينها أنه لم يبق أي عسر في المسألة. والمسألة هي نفسها مثلما تكون مسألة تحديد جوهر الثوب لو كان معدنا، فيكون هذا الاسم رمزا للتصور موضوع المسألة ويكون حينها ما علة كون المعدني والمستدير يمثلان وحدة؟ وهذه الصعوبة تزول إذ إن أحد العنصرين مادة والثاني صورة. وحتى يكون ما هو موجود بالقوة موجودا بالفعل فإن ذلك يكون ـ حيث توجد صيرورة ـ ليس شيئا آخر غير العلة المنتجة. وحتى تكون الكرة بالقوة كرة بالفعل، لا توجد علة أخرى، بل إن ذلك هو بالذات

ماهيتهما كلتيهما. فالمادة تكون تارة قابلة للإدراك العقلي وطورا قابلة للإدراك الحسي. وهي دائما في التصور أحدهما مادة والآخر فعل، كالدائرة مثلا، فهي شكل سطحي.

أما ما كان بغير مادة ولا يقبل الإدراك العقلي، ولا الإدراك الحسي، (1045 ب) فهو واحد[17] مباشرة مثلما يكون الموجود والشيء المحدد أعني الكيفي والكمي. لذلك فما يوجد في تحديد الجوهر ليس الموجود ولا الواحد. فالماهية واحدة مباشرة كالحال مع الموجود. لذلك، فإنه لا توجد علة أخرى تحتهما تعلل وحدة الواحد، أو وجود الموجود، إذ كلاهما يكون مباشرة موجودا وواحدا. وليس ذلك وكأنهما موجودان في الموجود وفي الواحد وكأنّهما تصوران لجنس كلي وليس كأنّهما قائمان بذاتهما قيام مفارقين موجودين إلى جانب الأفراد.

وبسبب هذه الصعوبة يتكلم البعض على المشاركة. ولكن ما علة هذه المشاركة، وماذا تعني المشاركة ذاتها؟ وهم في حيرة من أمرهم حول ذلك. ويدعي آخرون معية الوجود[18] كما يزعم ليكوفرون، إذ عنده 176 العلم معية وجود بين العلم والنفس. ويرى آخرون الحياة توليفا أو ترابطا بين النفس والبدن. إلا أن العلاقة هي في كل هذه الحالات واحدة. فالسلامة كان ينبغي أن تكون وجودا معيا أو وصلا أو ترابطا بين النفس والسلامة. وكون المعدن مثلا توليفا بين المعدن والمثلث وكون شيء ما[19] أبيض توليفة بين السطح والبياض. وأساس هذه الرؤى والشك يكمن في كوننا نبحث عن تصور يحقق الوحدة والفرق بمقتضى القوة والفعل. وبالأحرى كما قيل فالمادة القريبة والصورة شيء واحد، إلا أن الأولى[20] بالقوة والثانية بالفعل. والأمر هو نفسه مع تلك المسألة. وذلك مماثل بالضبط لما يحصل عندما نطلب أساس الوحدة ذاتها وهو كونها واحدة. فكل شيء واحد. وما هو موجود بالقوة واحد بنحو ما، مع ما هو موجود بالفعل. وهكذا فلا وجود لعلة أخرى تكون علة محركة من القوة إلى الفعل. وما ليس له مادة يكون واحدا بإطلاق.

الهوامش

01 راجع الهاء 1 سابقا ص 277.
02 راجع الزاي 2 سابقا ص 288.
03 راجع الزاي 3 و4 سابقا ص 288 وما يليها.
04 راجع الزاي 13 سابقا ص 312.
05 راجع الزاي 14 سابقا ص 314.
06 راجع الزاي 4 و12 سابقا ص 290 و309.
07 الزاي 10 و11 سابقا ص 303 و 306.
08 الزاي 13 سابقا ص. 312.
09 حصل ذلك في المقالة 13 (الميم) و14 (النون).
10 «الفعل» (τὴν ἐνέργειαν) ما لأجله وضع باكار البيت بالفعل» (τὴν ἐνεργεία) راجع الشرح ص. 369.
11 «و» (καὶ) بديلا من «لأن (ὅτι) تبعا للاسكندر راجع الشرح ص.366.
12 «التي للجوهر (οὐσίας) حسب الاسكندر بدلا من الجوهر (οὐσία).
13 راجع مقالة «ز» 8 سابقا ص. 299.
14 «مشكلة في مادة محددة» (ποιεῖ είς τόδι) بدلا من «مادة معينة ستشكل» (ποιεῖται τόδε) راجع الشرح ص 368.
15 كذلك حسب الشرح ص. 369 وهي في الترجمة «وهكذا ينحل الشك».
16 «تقديم شيء بالنسبة إلى» (τῷ ἀριθμῷ) بدلا من «كون العدد (τὸν ἀριθμὸν) شيئا»: راجع الشرح ص 370.
17 (εἶναι) حذفت تبعا لإسكندر راجع الشرح ص 376.
18 «بمقتضى النفس» (ψυχῆς) «معية الوجود» (συνουσίαν) ممحوة راجع الشرح ص 377.
19 افترض بونيتس في الشرح ص 377 أنه علينا أن نقرأ τὸ ἐπιφάνειαν λευκὴν εἶναι «أن سطحا أبيض».
20 (τὸ μέν) تمت تقويتها راجع الشرح ص377.

المقالة 09: الطاء

Θ

01. القوة من حيث هي مبدأ الحركة

وهكذا سنشرع في علاج ما هو موجود بالمعنى الحقيقي، وما ترد 177 إليه كل قضايا الوجود الأخرى، أعني بالذات الجوهر أساس القيام. فكل ما عداه يقال بتصوره على هذا النحو. فبتصور الجوهر يعرف كل شيء بوصفه موجودا، مثل الكمي والكيفي. والباقي يقال على هذا النحو. وهذا الكل ينبغي أن يكون قد قيل كما أسلفنا في الشروح التي سبق فقدمناها أعلاه[01]. إنه يتضمن تصور الجوهر. ولما كان الموجود يوصف مرة بكونه «ما هو» أو كيفا أو كمّا، وأن يميز من ناحية ثانية بوصفه بالقوة أو بالفعل أو بالتمام، فإننا نريد كذلك أن نقدم تحديدات دقيقة حول القوة والفعل. وفي الحقيقة، فأول ما نبدأ به في الكلام على
1046أ القوة بالمعنى الأكثر خصوصية، لا يخدم هدفنا الحالي. فالقوة والفعل يمتدان إلى أبعد من الاقتصار على ما يوجد منهما في حركة التغير. ومع ذلك فبعد أن نتكلم على القوة بهذا المعنى، نريد أن نوضح رأينا حول الفعل، وكذلك حول بقية المسائل خلال تحديدنا لها.

إن كون القوة و«الكون مقويا»، يستعملان في عدة دلالات عالجناها سابقا في مواضع أخرى[02]. ومن هذه الدلالات، يمكن أن نتجاوز كل تلك التي تنتسب إليها بمجرد تشابه الأسماء. فالكثير من 178 الأشياء يسمى بمجرد تشابه اسم القوة، مثلما نصف في الهندسة شيئا بكونه قويا أو غير قوي لأنه على نحو معين موجود أو غير موجود. لكن تلك القوى التي تنتسب إلى نفس هذا النوع، كلها مبادئ معينة. وتسمى كذلك بحسب علاقتها، بقوة أولى هي مبدأ تغير في آخر أو من حيث هو آخر[03]. وهكذا توجد بالذات قوة الانفعال، بوصفها مبدأ حالا في المنفعل ذاته بشيء آخر، أو من حيث هو آخر[04]، وبالمقابل فوضعية العجز المحددة للأسوإ أمر آخر يقضي عليها آخر، أو من حيث هو آخر[05] باعتباره مبدأ تغير. ففي كل هذه التصورات يوجد تصور القوة الأولى. وستعرف هذه القوة، إما بوصفها قوة مجردة للفعل أو

للانفعال[06] أو الفعل، والانفعال، ذوي الكيفية الصحيحة. كما أنه يوجد بنحو ما في تصورات القوة هذه، تصورات القوى السابقة.

وهكذا يتبين أن قوة الفعل وقوة الانفعال هما بمعنى ما، شيء واحد (إذ المقوي هو شيء، لأن له هو ذاته قوة الانفعال، أو لأن آخر له قوة الانفعال به) وهو بمعنى ما، شيء آخر. فإحدى القوتين توجد في المنفعل، ومن ثم، فالمنفعل ينفعل، وينفعل بوصفه غيرا من غير، لأن له مبدأ ما، ولأن المادة ذاتها مبدأ ما. فالشحم قابل للاشتعال وما هو خاضع على هذا النحو، قابل للتفتيت. وعلى نحو مماثل يكون الأمربالنسبة إلى الحالات الباقية. أما القوة الأخرى فهي على العكس موجودة في الفاعل. فالحار وفن البناء مثلا أحدهما في المسخن والثاني في عقل البناء. ومن حيث اتحادهما كليهما، لا ينفعل شيء بذاته، فما هما إلا شيء واحد، ولا وجود لآخر.

وعدم القوة وعديم القوة هما حرمان مقابل لمثل هذه القوة. وبذلك ففي كل مرة تكون القوة واللاقوة نفس الشيء وعلى نفس النحو. ونحن نتكلم على الحرمان بعدة دلالات. فنحن ننسب إليه في 179
آن، ما لا يملكه الشيء، وكذلك ما لا يملكه رغم أنه ما هو له بالطبع، سواء لما يكون له بصورة عامة، أو لما يكون له في الزمان الذي هو له فيه بالطبع، ولا يكون له ولا كذلك لما يكون له على نحو محدد على سبيل المثال بصورة تامة ودائما، أو عندما لا يكون له نفس الشيء على أي نحو اتفق. وفي الكثير من الحالات ننسب الحرمان إلى ما من طبع الشيء أن يكون له. لكن الخضوع لظرف قاهر، يجعل نفس ذلك الأمر لا يكون له.

02. القوة العقلية والقوة اللاعقلية

1046 ب 01 لما كانت بعض المبادئ التي من هذا النوع موجودة في ما لا نفس له (الجمادات) وأخرى في المتنفسة، وكانت النّفس في جزئها العاقل فعلا، فبين، أنه ينبغي كذلك أن يكون في القوة بعض ما ليس بعاقل وأن يكون البعض الآخر مرتبطا بالعقل. ومن ثم، فكل الفنون الإنتاجية، مثلها مثل الفنون العلمية، قوى إذ هي، مبادئ التغير في آخر أو في نفس الشيء من حيث هو آخر. وفي الحقيقة، فإن القوى التي لها صلة

بالقوى المرتبطة بالعقل، كلها في آن مع القوى المتقابلة. أما اللاعقلية فعلى العكس، تكون كل واحدة منها ذات صلة مقتصرة على موضوع واحد. فالحار مثلا قوة مقصورة على التسخين. لكن الطب على العكس من ذلك قوة على المرض، وقوة على الصحة في نفس الوقت. ويكمن أساس ذلك في كون تصور العلم والتصور يشرح الشيء والحرمان منه في نفس الوقت. ولكنه لا يفعل ذلك على نفس النحو. فهو يتعلق بالأمرين كليهما بمعنى ما. ولكن لنقل مرة أخرى إنه يتعلق بالموجود أكثر. لذلك فينبغي ضرورة حقا، أن تتعلق العلوم المنتجة بالمقابل. لكن تعلقها بأحد حديه يكون في ذاته. وتعلقها بالثاني لا يكون في ذاته، إذ إن التصور أيضا يتعلق بأحدهما في ذاته ويتعلق بالثاني على وجه العرض. فالتصور لا يشرح المقابل إلا بالنفي والطرح. وفي ذلك إزاحة للثاني. ولما كان المقابل لا يوجد في نفس الشيء، فإن العلم من حيث هو قوة لحيازته على التصور، ولما كانت النفس مبدأ الحركة يحصل أنه في حين أن الصحي لا ينتج إلا الصحة، والمسخن، إلا التسخين والمبرد لا ينتج إلا بالبارد، لكن من يملك 180 العلم بالعكس من ذلك ينتج الأمرين. فالتصور ينطبق على الأمرين معا. لكن ليس على نفس النحو. وهو في النفس التي لها مبدأ الحركة. ويصدر عن نفس المبدأ. وهو يربط الأمرين معا ويحركهما. وبالتالي فهو ينتج ما يحرك المقابل بحسب المقوي التصوري تحريكه لما ليس له مقو تصوري، إذ إن المقابل يحيط به مبدأ واحد هو مبدأ التصور.

وبين كذلك، أن قوة الفعل أو الانفعال المجردة توضع مع قوة الفعل أو الانفعال السليمة. ولكن ذلك ليس دائما، إذ إن من يعمل شيئا عملا غير سليم ينبغي ضرورة كذلك أن يفعل ذلك. لكن من يفعل شيئا فعلا مجردا، لا يحتاج ضرورة أن يعمل على نحو سليم.

03. بيان التمييز الضروري بين القوة والفعل

والمعلوم أن البعض مثل الميغاريين يدعون أن الشيء ليس له إلا قوة واحدة هي قوته عندما يفعل. وأنه لا قوة له عندما لا يفعل. فمن لا يبني في الحين مثلا، لا يستطيع البناء، كذلك بل من هو بان، له هذه القوة خلال بنائه فحسب. وعلى نفس النحو في الحالات الأخرى. أما ما يقع فيه هؤلاء من نتائج غير سوية فليس من العسير رؤيتها، إذ من

البيّن، أنه لا أحد يمكنه بمقتضى هذا الكلام أن يكون بناء لم يكن بانيا في الحين إذ إن البناء يعني حقا من له قوة بناء بيت. وعلى نفس النحو في كل الصناعات الأخرى. فإذا لم يكن ممكنا أن يحوز المرء هذه الصناعات من دون أن يكون قبل ذلك قد تعلمها[07] وحصل عليها وإذا 1047 أ لم يكن ممكنا أن يسعى لحوزها من دون أن يكون قد سبق له أن فقدها (وبالذات إما بالنسيان أو بفعل عرضي أو بمقتضى طول الزمان، إذ من اليقيني أن ذلك ليس بسبب انحطاط الصناعة ذاتها، لأنّ الصناعة خالدة) فهل يمكن أن يصبح أحد بمجرد توقفه عن الفعل فاقدا للصناعة؟ وخلال عودته مباشرة إلى البناء على أي نحو يكون قد حصل 181 على صناعة البناء؟[08] ولو كان ذلك كذلك لصح مثله كذلك على الأشياء الجامدة (غير المتنفسة). فلا يكون ممكنا في هذه الحالة أن يوجد شيء بارد أو حار أو حلو أو قابل للإدراك الحسي عامة، عندما لا ندركه حسيا. فتكون تلك علة وقوعهم في القول بنظرية بروتاغوراس. لا شك أنه قد يوجد من ليس له شيء كذلك عدا الإدراك الحسي من حيث إنه بالذات لم يدرك شيئا حسيا، وهو فاعل بحق. فإذا كان الأعمى هو من ليس له قوة البصر، رغم أن تلك الخاصية هي له طبيعيا في الزمن الذي هي له فيه، وخلال بقائه على تلك الحال[09]، فإن مثل هؤلاء قد يكونون ذات يوم عميا في الأغلب وكذلك صما[10]. فإذا كان المحروم من القوة غير قوي فقد يكون ما لا يحصل فاقدا للقوة على الحصول. ولكن من يقول في ما لا يمكن أن يحصل: إنّه موجود، أو إنّه سيكون، فإنه مخدوع، إذ تلك هي بالذات ودون شك، دلالة تصور «غير ممكن». وإذن فهذه النظريات تلغي الحركة والصيرورة. فما هو بصدد الحصول يبقى دائما حاصلا. والجالس يبقى دائما جالسا. فيكون من ثم لا يستطيع الوقوف. ومن لا يستطيع الوقوف يكون وقوفه مستحيلا. أما إذا لم يكن مقبولا أن نزعم ذلك، فبين، أن القوة والفعل الحقيقيين مختلف أحدهما عن الآخر. لكن تلك النظريات تجعل القوة والفعل الحقيقي شيئا واحدا وتحاول من ثم أن تلغي شيئا ليس إلغاؤه بالأمر الهين. وهكذا فيمكن أن نفكر أن شيئا ما يكون مقويا فعلا، لكنه ليس مقويا، أو لا يكون مقويا، لكنه مقو. وكذلك بالنسبة إلى مقولات أخرى مثلما يمكن لشيء أن يقوى على المشي ومع ذلك

لا يمشي، وأن يكون غير ماش، وهو مع ذلك يقوى على المشي. لكن المقوي هو ما تنسب إليه قوته عندما تحصل فاعليته الحقيقية التي فيه ولا يحصل معه شيء مما ليس بممكن. وأعني مثلا، أنه عندما نعتبر شيئا مقويا، ويكون مما يمكن اعتباره كذلك، فإنه عندما يحصل فيه ذلك كذلك فعلا، يحصل شيء مما هو غير ممكن، وكذلك عندما يكون شيء قابلا للتحريك، أو يحرك، أو يقف، أو يوضع، أو يوجد، أو يصير، أو لا يوجد ولا يصير. إلا أن اسم الفاعلية الحقيقية التي لها 182 علاقة بفاعلية التمام، وبالذات فاعلية الحركات كذلك الشاملة للباقي، إذ إن فاعلية التمام تصدق عليها الحركة أتم الصدق. ولذلك، لا ننسب إلى ما ليس بموجود أنه سيتحرك، بل نعطيه صفات محمولة أخرى فنقول مثلا عما ليس بموجود: إنه قابل للإدراك العقلي، أو لأن يكون 1047ب 01 منشودا. لكن لا نقول عنه إنه متحرك. وهذا لأنه ليس بعد موجودا بالفعل حقا، إلا أنه سيكون بالفعل. ذلك أن ما ليس موجودا بالفعل يوجد منه شيء بالقوة. لكنه ليس موجودا بعد لأنه ليس بالفعل

04. الممكن والممتنع

وكما أسلفنا، فإذا كان شيء ما ممكنا، بحيث يترتب عليه وجوده الفعلي[11]، فبين أنه ليس صحيحا أن يقول أحد: إن كذا وكذا هو فعلا ممكن لكنه لن يحصل. فبهذا النحو من القول تزول دلالة المستحيل تماما. وأقصد مثلا أنه عندما يقول أحد: إنه يمكن حقا أن يكون القطر قابلا للقيس لكنه مع ذلك لن يقاس أبدا من دون أن يتفكر كيف يمكن أن يكون شيء ما ممكنا دون أن يوجد حائل دون وجوده أو صيرورته، ومع ذلك فهو لا يوجد ولا يصير. فينتج بالأحرى مما تحدد أعلاه أنه حتى لو افترض الواحد أنه يوجد شيء ما، أو أن شيئا ما صار، وهو حقا لا يوجد، لكنه مع ذلك ممكن. ولهذه العلة فلن يكون للامتناع وجود، وستوجد حالة من هذه الأمثلة. فكون القطر يصبح قابلا للقيس غير ممكن. والكاذب، وغير الممكن، ليسا أبدا شيئا واحدا. فوصفك الآن مثلا بأنك واقف، حال جلوسك، هو فعلا، أمر كاذب. لكنه ليس أمرا غير ممكن.

ويحصل في نفس الوقت، إذا كان من بين المفروضات أن «أ» موجود ينتج عنه ضرورة أن «ب» موجود. وكذلك يمكن أن يستنتج

آخر افتراض أن «أ» ممكن وأن «ب» ينبغي أيضا أن يكون ممكنا. فلو
لم يكن ضروريا أن يكون ذلك ممكنا لما بقي شيء جاريا. والآن 183
فلنفرض «أ» كذلك ممكنا. في هذه الحالة أيضا عندما يكون «أ» ممكنا،
تكون الفرضية أن «أ» موجود لا يلزم عنها أي امتناع. ومن ثم فينبغي
ضرورة أن تكون «ب» موجودة. لكن ذلك كان غير ممتنع. فقد فرضت
ممتنعة. والآن، إذا كان ممتنعا[12] أن توجد «ب»، فسيكون ممتنعا ضرورة
أن توجد «أ»[13]. لكن «أ» كان ممكنا، وإذن فـ«ب» ممكنة أيضا، فإذا
كانت «أ» ممكنة، فينبغي أن تكون «ب» ممكنة أيضا بمقتضى كون «أ»
و«ب» يترتب عليهما بالفرض، أن يكون مع وضع «أ» موجودا وضع
«ب» موجودا ضرورة. أما لو فرضنا بمثل هذه العلاقة بين «أ» و«ب»،
أن «ب» ليست، على هذا النحو، ممكنة الوجود، للزم عن ذلك أنّ «أ»
و«ب» سلوكهما مختلف عما افترضنا. وعندما ينتج ضرورة عن إمكان
وجود «أ» إمكان وجود «ب» فإنه ينبغي كذلك في حالة وجود «أ» أن
توجد «ب» ضرورة، إذ عندما نقول «ب» كان ينبغي أن تكون ممكنة ما
كانت «أ» ممكنة، فإن ذلك يعني أنه ما كان ـ عندما ومثلما ـ أنه ممكن
أن تكون «أ» موجودة، فكذلك ينبغي أن توجد «ب» أيضا ضرورة.

05. كيفيات تفعّل القوة

ولما كانت هذه القوى كلها منقسمة، إلى بعض فطري مثل الحواس، وبعض آخر يحوزه الإنسان بالتدرب عليه، مثل قوة العزف على الناي وبعضها يحوزه بالتعلم مثل قوى الصناعات، فبوسعنا على نحو ضروري، أن نعتبر القوى التي تحصل بالتدرب وبالعقل لا تحصل ضرورة إلا بحيازة فاعليات حقيقية متقدمة عليها. أما القوى ذات الخصائص المختلفة فهي غنية في قوة الانفعال عن هذا الشرط، الذي هو ليس ضروريا فيها.

ولما كان القوي قويا على شيء، وفي زمن محدد، وعلى نحو 1048 أ
محدد مع ما ينبغي إضافته من المقومات في تحديد تصوره، ولما كان بعض ما هو عقلي يمكن أن يحرك، وقوته مرتبطة بالعقل، وبصورة مغايرة يحرك اللاعاقل بقوة فاقدة للعقل، ولما كانت القوة العاقلة لا توجد إلا في الكائنات المتنفسة، وكانت القوة اللاعاقلة يمكن أن توجد في المتنفسة وفي غير المتنفسة، فينبغي أن تكون القوى غير

العاقلة بمجرد كونها قوة، كما هي قوية على مماثلة الفاعل والمنفعل، 184
يكون أولهما فاعلا والثاني منفعلا. أما بالنسبة إلى القوة العاقلة، فليس ذلك ضروريا. والقوى اللاعاقلة، كل واحدة منها لا تقدر إلا على فاعلية واحدة. لكن القوى العاقلة، لها القدرة على المتقابلين، بحيث إنها تتعامل معهما في آن، وهو أمر ممتنع. لذلك فينبغي أن يوجد أمر آخر يحسم بين القوتين، أعني بذلك الشهوة أو القصد. فما تشتاق إليه القوة العاقلة عند القرار، هو ما ستفعل، لعل ذلك يوجد بحسب القوة وله الاقتراب مما له القدرة على قوة الانفعال. وبذلك فالقوي بحسب العقل، يفعل في كل مرة إذا اشتاق، ما له قوة على عمله وعلى النحو الذي له القوة عليه. وتكون له القوة على الفعل عندما يكون القادر على الانفعال حاضرا، ويسلك على نحو محدد. وحيث لا يكون ذلك كذلك، فإنه لا يمكن أن يكون فاعلا. والتحديد بألا يوجد عائق خارجي، لا نحتاج إلى المزيد في الإشارة إليه، إذ للفاعل قوة الفعل حصرا على نحو ما يكون قويا[14]، وليس ذلك بإطلاق، بل في وضعيات محددة، حيث ينبغي أن تستثنى كذلك الموانع الخارجية. فهذه الموانع تلغي ما هو متضمن في تحديد التصور. ولذلك فلا يستطيع أي كان، لو أراد واشتهى، أن يفعل شيئين أو متضادين في نفس الوقت، إذ لا يكون له في هذا المعنى القوة على ذلك. ولا توجد قوة على فعل المتقابلين في نفس الوقت. فمن أين له هذه القوة التي كان يمكن أن تجعله يفعل كذلك أيضا؟

06. الدلالة الميتافيزيقية للفعل والقوة

بعد أن عالجنا القوى التي تكلمنا عليها والتي لها علاقة بالحركة، نريد الآن أن نحدد مم تتكون الفاعلية الحقيقية؟ وسيتضح بهذا الشرح في آن، أننا نسمي قوى ما يتحرك، أو ما سيصبح قادرا على التحرك، سواء كان ذلك بإطلاق أو على نحو محدد، بل قد نستعمله كذلك في معنى آخر. ولذلك نريد أن نفحص الأمر فحصا تاما. فنحن نفهم
بالفعل أن الأمر موجود، وليس بمعنى من يقول: إنه بالقوة (أعني إننا 185
نقول بالقوة مثل قولنا: يوجد في الخشب هرماس، وفي المستقيم الكامل نصفه، لأنهما يمكن أن يستخرجا منهما. ونسمي مفكرا بالقوة من ليس هو بصدد التفكير حاليا، بل من له القدرة على القيام بنفس

ذلك الأمر)، بل من يكون بالفعل الحقيقي[15]. وما نقصده سيصبح واضحا في الأفراد من خلال الاستقراء. ولا ينبغي أن نطلب تحديدا تصوريا لكل واحد منها، بل أن نجمع المتماثلات بنظرة فاحصة. فكما
1048 ب يكون سلوك الباني إزاء فن البناء، فكذلك يكون سلوك اليقظ إزاء النائم، والبصير إزاء ما تغمض عنه العيون وتملكه حاسة البصر فهو في نسبة المستخلص من المادة إلى المادة وما تم إعداده إلى ما لم يعد. وفي هذا التقابل، ينبغي أن يوصف العضو الأول[16] بأنه بالفعل، والعضو الثاني بأنه بالقوة.

إلا أننا لا نقول عن كل شيء إنه موجود بالفعل الحقيقي بنفس المعنى، باستثناء ما يكون منها بالتناسب كما في القول: إن كذا هو مثل كذا، أو إن كذا يسلك سلوك كذا كما تسلك الحركة بالقياس إلى القوة وغير ذلك مثل نسبة الجوهر إلى مادة ما. وفي معنى آخر نقول كذلك بخصوص اللامتناهي والخلاء وفي أشياء من هذا النوع من القوة والفعل كما في غالب الأشياء مثل كلامنا في الواقف والماشي والرائي. فهذه يمكن أحيانا كذلك أن يقال عنها ذلك حقا. فالرؤية نسمي بها أحيانا رؤية الشيء خلال رؤيته بالفعل، وأحيانا عندما يكون قابلا لأن يرى. لكن اللامتناهي ليس على نحو وجود القوة، وهو لا يقبل أن يكون مفارقا وقائما بذاته، بل ليس هو موجودا إلا بالنسبة إلى المعرفة. فكون القسمة لا تنتهي أبدا، يعطينا التحديد، ويعطينا أن هذا الفعل لا يوجد إلا بالقوة، لكنه ليس مفارقا وقائما بذاته.

وبخصوص الأعمال[17] التي لها حد، فهي لا تحتوي على هدف، 186
بل هي لا تتصل إلا بما يؤدي إلى هدف. من ذلك مثلا، أن هدف التهزيل هو الهزال. لكن عندما يوجد من يهزل نفسه في مثل هذه العملية من دون أن يناسب ذلك هدف حركة الهزال، فإن ذلك ليس عملا أو على الأقل ليس عملا كاملا، لأن ذلك لا هدف له. أما تلك التي يكون فيها هدف[18] فهي كذلك عمل. وهكذا يمكننا القول: إنه يرى وقد رأى في آن[19]، وهو يفكر وقد فكر في آن، ويتأمل وقد تأمل[20] في آن. لكن لا يمكن أن نقول: إنه يتعلم وقد تعلم في آن، وأنه سيكون سليما وأنه قد أصبح سليما. وبالمقابل يمكننا أن نقول: إنه يعيش عيشة راضية وقد عاش عيشة راضية في آن[21]، وأنه سعيد وقد كان

سعيدا في آن. وحيثما لا يكون الأمر كذلك، فينبغي أن يكون قد انتهى كما يحصل عندما يتحلل المرء. لكن من لم يكن أمره ليس كذلك، فهو يعيش وقد عاش. وإذن فينبغي لنا في هذه الأمور[22] أن نعتبر بعضها حركات، وبعضها الآخر أفعالا حقيقية. وكل حركة هي حقا غير تامة، مثل التهزيل الذاتي والتعلم والمشي والبناء. وهذه حركات، وهي حقا غير تامة، إذ لا يمكن لأحد في آن أن يمشي وأن يكون قد مشى، أو أن يبني وأن يكون قد بنى، أو أن يصير ويكون قد صار، أو كذلك أن يتحرك[23] يكون كذلك قد تحرك. وبالمقابل يمكن لنفس الجوهر في آن أن يُرى وأن يكون قد رئي، وأن يفكر وأن يكون في آن قد فكر. والعملية التي من هذا الجنس أسميها فعلا حقيقيا، والتي من ذاك الجنس أسميها حركة. ومن هذه التأملات يمكن أن يتبين لنا مماذا وكيف يتكون الموجود بالفعل الحقيقي.

07. متى تكون الأشياء بالقوة ومتى تكون بالفعل

1049 أ

متى يكون أي شيء معين بالقوة ومتى لا يكون؟ ذلك ما ينبغي أن نحدده بصورة أدق. إن ذلك لا يوجد برغبتنا وفي الزمان الذي نختاره. 187
فهل التراب مثلا إنسان بالقوة؟ طبعا لا، بل بالأحرى لن يكون ذلك كذلك إلا عندما يصبح التراب نطفة. وقد لا يكون ذلك كافيا. وكذلك الأمر[24] أيضا بتوسط، فلا يصبح أي إنسان سليما بفن الطب أو بالصدفة، بل يوجد شيء ما، له القوة على فعل ذلك. وهذا هو ما يكون سليما بالقوة، فتحديد التصور بالنسبة إلى صدور الوجود بالفعل عن القوة يكمن بالنسبة إلى ما يصير بتوسط قدرة الفكر في ما يحصل بإرادة الفاعل دون عوائق. وفي تلك الحالة، يكون ذلك في ما يجعله سليما، عندما لا يكون فيه هو ذاته أي مانع. وعلى نحو مشابه يكون شيء ما، بيتا بالقوة عندما لا يكون في ما فيه وما في المادة مانع من أن يصبح بيتا. وينبغي أولا ألا يتواصل فيه ما يضاف إليه أو يتغير. وذلك هو البيت بالقوة. وكذلك الأمر في كل شيء يكون مبدأ تكونه قائما في أمر خارجي. وفي خصوص ما يكون القوي ذاته، له مبدأ الكون، فإن كل شيء بالقوة يكون بذاته ما سيكون في غياب الحائل الخارجي. فمثلا النطفة ليست بعد إنسانا بالقوة. فينبغي أولا أن يأتي آخر ويتغير. ولكن إذا كان شيء له بعد، هذا التكوين، بفضل المبدأ الموجود فيه، ثم إنه

كان بعد، بالقوة، أما ذاك فبالمقابل يحتاج كذلك إلى مبدأ آخر. فالتراب مثلا ليس بالقوة سارية بعد، إذ لا بد أولا أن يصبح بالتغير معدنا.

ويبدو أن الفعل الذي نتكلم عليه ليس نفسه مادة بل هو صادر عنها. فالصندوق مثلا ليس خشبا بل هو خشبي. والخشب ليس ترابا بل ترابي. وعندما يكون الأمر كذلك بالمقابل لا يكون التراب غيرا، بل هو صادر عن غير، فإن ذلك الغير يكون عامة بالقوة متأخرا دائما. فالصندوق مثلا ليس ترابيا ولا ترابا بل هو خشبي إذ إن هذا الخشب هو بالقوة صندوق وهو مادة الصندوق، وهو حقا خشب عامة مادة 188
الصندوق. وهو هذا الخشب المحدد لمادة هذا الصندوق المحدد. والآن فلو وجد أول، فإن ما ليس بأول بعد بالقياس إلى آخر باعتباره يعرف بكونه يقوم بصدوره من هذا، فإنه يكون مادة أولى مثلما يكون الأمر عندما يكون التراب مؤلفا من الهواء. والهواء ليس نارا، بل هو من النار، فتكون هي المادة الأولى باعتبارها شيئا محددا وجوهرا[25]. فالكلي والموضوع الحامل يتميزان بكون هذا شيئا محددا وذاك ليس كذلك. والموضوع الحامل بالنسبة إلى الأعراض المحمولة هو مثلا الإنسان والبدن والنفس. لكن الأعراض المحمولة هي مثلا متعلم وأبيض. ولما يحصل التعلم في نفس الشيء، فإن ذاك الحاصل لا يسمى تعلما بل متعلم. والإنسان ليس بياضا بل أبيض. وهو ليس مشيا أو حركة، بل هو ماش أو متحرك مثلما تقدم من ذلك مثل خشبي وليس خشبا. وحيثما كان الأمر كذلك فالجوهر الأبعد هو الذي يوجد. وحيثما لا يكون كذلك، بل يكون العرض المحمول صورة وشيئا محددا، فإن ما يوجد هو المادة الأبعد والجوهر المادي. وإنه لتام
1049 ب الصحة ألا نعرف شيئا بالمادة والأعراض، وليس بوصفه هذا عينه، بل بوصفه حسب هذا أو منه. إذ كلاهما مادة شيء غير محدد وعرضه.

وهكذا فقد شرحنا هاهنا متى نقول عن شيء، إنه موجود بالقوة، ومتى نقول، إنه ليس موجودا بالقوة.

08. تقدّم الفعل على القوة

يتبين من تحديدنا للدلالات المختلفة لدلالة المتقدم[26] الذي سبق فرضناه، أن الفعل متقدم على القوة. ولا أعني بذلك تقدمه بوصفه

القوة المحددة السابقة فحسب، والتي تعرف بوصفها مبدأ التغير في آخر، أو من حيث كونه آخر، بل تقدمه بصورة عامة باعتبار كل مبدأ للحركة أو للسكون. كما أن الطبيعة تنتسب إلى نفس الجنس[27] مثل القوة إذ هي مبدأ محرك ولكن ليس في آخر، بل في الشيء نفسه من 189 حيث هو نفسه. وبالمقارنة مع كل قوة من مثل هذه، فإن الفعل متقدم من حيث التصور، وكذلك من حيث الجوهر. أما من حيث الزمان، فإنه بنحو ما، متقدم وبنحو ما، ليس متقدما أيضا.

أما كون الفعل متقدما بمقتضى التصور، فذلك بين. فما هو مقو بالمعنى التام يعني أنه مقو لأنه يمكن أن يطرأ بوصفه فاعلية حقيقية، وأعني مثلا أن الخبير في البناء، هو من يستطيع البناء وأن المرئي هو القابل للرؤية، وهو ما له قوة أن يصبح مرئيا. ويصح نفس الأمر على الباقي، بحيث إنه ينبغي ضرورة أن يتقدم تصور الفعل، ومعه فعل التصور ومعرفة القوة.

لكن تقدمه بالزمان يكون على النحو التالي. فالمماهي لذاته بالنوع، متقدم في الفاعلية الحقيقية. ولكن المماهي لذاته بالعدد، ليس كذلك. وقصدي ما يلي. فبالمقارنة مع هذا الإنسان المحدد الذي هو بعد بالفعل متقدم بالزمان على المادة والنطفة، وعلى الذي له قوة الرؤية أو الذي هو حقا إنسان بالقوة. لكن ما هو متقدم بالزمان على هذا، آخر في الوجود بالفعل الذي يصدر عنه هذا. فما هو بالفعل يكون في كل مرة صادرا عن الموجود بالقوة بواسطة شيء يكون بالفعل. فالإنسان مثلا بواسطة إنسان والمتعلم بواسطة متعلم، لأنّه في كل مرة لا بد من شيء محرك. والمحرك يكون بعد بالفعل. وقد قيل في الشرح حول الجوهر[28] إن الصائر يصير دائما شيئا من شيء بواسطة شيء. ويكون هذا الأخير مماهيا بالنوع. ويصح ذلك على المستحيل كذلك. وهو أن أحدا لا يكون بناء من دون أن يكون قد بنى شيئا، أو عازفا على القيثارة من دون أن يكون قد عزف شيئا بها. فمن تعلم العزف على القيثارة تعلمه بواسطة العزف عليها. ونفس الأمر يقال عن البقية. ومن هنا ينشأ الدليل السوفسطائي بأن أحدا من دون حيازة علم قد ينتج ما يصدر عنه العلم. فمن يتعلم شيئا ليس له بعد، ما سيتعلمه. لكن ما سيصير يكون بعد شيء منه قد صار، ومما سيتحرك سبق لشيء 190

1050 أ أن تحرك كما بينا في المصنف حول الحركة[29]، وبذلك فينبغي ضرورة أن يكون المتعلم كذلك حائزا بعد على شيء من العلم. وبذلك يتضح أيضا أن الفعل متقدم بالزمان والنشأة على القوة.

كما أن الأمر هو كذلك بمقتضى الجوهر. وذلك أولا لأن ما هو متأخر بالنشأة يكون متقدما بالصورة والجوهر. فالكهل متقدم على الطفل. والإنسان على النطفة. فالأول له الصورة بعد. والثاني ليس له الصورة. وذلك لأن كل ما يتكون متعلق بمبدأ وهدف. والمبدأ هو بالذات ما لأجله. ولأجل الهدف تكون الصيرورة. والهدف هو الفعل ولأجله يحفظ المرء القوة. فالحيوانات لا ترى من أجل حيازة حاسة البصر، بل هي لها حاسة البصر لكي ترى. كما أن المرء له فن البناء لكي يبني. وله قدرة الفكر أو قدرة النظر لكي يفكر. لكنه لا يفكر حتى يحصل على قدرة الفكر. وإذا حصل فللتدرب عليه. * ثم إن المرء حينها، لا يفكر حقا، بل هو يفعل ذلك للتدرب (أو لأن المرء لا يحتاج للتفكير في شيء)*[30].

ثم إن المادة هي بالقوة لأنها من أجل الوصول إلى الصورة. وما أن تصبح بالفعل حتى تكون في الصورة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الباقي، وأيضا بالنسبة إلى ما كان هدفه الحركة. ومن ثم، فكما يعتقد المعلمون أنهم قد حققوا الهدف عندما يظهرون تلاميذهم بالفاعلية العلمية الحقيقية، فكذلك يكون الأمر في الطبيعة. (ولو لم يكن الأمر كذلك، لوقع الإنسان في هرماس باوزون[31]، إذ يكون الأمر في العلم كذلك كما في هذا الهرماس غير القابل للمعرفة، هل هو يوجد في الخارج أم في الداخل). فالمعمول هدف والفعل هو المعمول. ومن ثم اشتق اسم فاعلية المعمول وهو يسعى إلى كمال الفعل أو تمامه. 191 وإذ إنه في بعض الحالات يكون الأخير هو المستعمل، مثل الإبصار في حالة حاسة البصر يحصل خارج هذا الأخير. ولا شيء يوجد من أعمال البصر المختلفة. ولكن في حالات أخرى يتكون شيء كما في حالة فن البناء. فالبيت يحصل خارج فعل البناء ذاته. وهكذا فالفاعلية الحقيقية تكون على الأقل هدفا، وهي في حالة هدف، أكثر من كونها قوة في حالة أخرى. فالبناء يوجد في ما سيبنى. وهو يكون في آن مع المبني. وذلك في ما هو شيء متكون آخر إلى جانب الاستعمال وخارجه. ففيه تكون

الفاعلية الحقيقية في ما أنتجه. فالبناء الذي تم فيه ما بني مثلا وفي النسج الذي تم فيه المنسوج وكذلك الشأن في الباقي. وبصورة عامة في حركة ما وقع تحريكه. ولكن في ما لا يوجد فيه إلى جانب الفاعلية الحقيقية عمل، تكون الفاعلية الحقيقية فيه هو ذاته. فالبصر مثلا يكون في الباصر والفكر في المفكر والحياة في النفس. ومن ثم كذلك تكون السعادة في السعيد. ذلك أنها حياة لنشأة معينة. فيتضح مما ذكرنا كذلك أن الجوهر والصورة كلاهما فاعلية حقيقية. وعلى هذا الأساس يتضح كذلك أن الفاعلية الحقيقية تتقدم بالجوهر على القوة. وكما قلنا تتقدم بالزمان دائما فاعلية حقيقية على ما عداها حتى تصل إلى فاعلية ما هو المحرك الأصلي دائما.

وينتسب الوجود بالمعنى الأكثر صرامة إلى الفعل كما ينتسب إلى القوة. فالسرمدي يتقدم بالجوهر على الزائل. ولا شيء له سرمدية بالقوة. وإليك الأساس. فكل قوة تشمل ضديدها في آن. فما يقوى على الوجود لا يمكن كذلك أن يوجد في أي شيء. وكل ما يقوى على الوجود يمكن ألا يكون بالفعل. ومن ثم فكل ما يقوى على الوجود يمكن كذلك أن يوجد وألا يوجد. وله من ثم، بوصفه نفس الواحد، القوة على الوجود وعلى عدم الوجود. لكن ما لا يقوى على الوجود يمكن ألا يوجد. وما بإمكانه ألا يوجد هو الفاني إما عامة أو بالوجه الذي يعني أنه يمكن ألا يوجد، سواء كان بالمكان أو بالكم أو بالكيف. لكن الفاني بإطلاق هو ما لا يمكن أن يوجد بالجوهر كذلك. ومن ثم 192
فلا شيء مما ليس بفان بإطلاق يكون شيئا موجودا بإطلاق بالقوة (وفي علاقة ما مثلا بالكيف أو بالمكان يمكن أن يوجد ذلك بنحو ما). وإذن فهذا كله يوجد بالفعل. كما أن القليل مما هو شيء من الموجود الضروري يكون وجوده مقصورا على القوة. ويكون فيه هذا الوجود هو الأول، إذ لو لم يكن الأمر كذلك عامة لما وجد شيء. كما أن الحركة السرمدية إذا كانت مثل هذا الشيء، ليست موجودة بالقوة، وإذا كان يوجد شيء محرك فإنه يكون محركا بالقوة، باستثناء ما يتعلق مثلا بجهة المصدر والمصب، إذ من الجيد هنا أن توجد مادة. لذلك فالشمس والنجوم والسماء كلها في فاعلية حقيقية دائما. ولا خوف من أن تسكن كما يتخوف فلاسفة الطبيعة. فلا تبالغوا من التوجس في

شأنها، إذ إن الحركة فيها ليست من جنس الحركة في الأشياء الفانية من حيث قوة الأضداد المترابطة لتكون علة الانقطاع مدة حركتها فتكون داعية للتوجس. فعلة مثل هذا التوجس هي الجوهر الذي يقتصر على المادة والقوة وليس هو فاعلية حقيقية. لكن ما ليس بفان يقرب بالمحاكاة كذلك ما يتصور في التغير على مثل التراب والنار. فهما في فاعلية حقيقية دائمة إذ الحركة لهما لذاتهما وفي ذاتهما. لكن القوى الأخرى متماشية مع الموجود من التحديدات[32]. لكن يصح ذلك على القوة العاقلة لكن القوة غير العاقلة هي كذلك ضديدة سواء كان الفاعل والمنفعل حاضرين أو غائبين. وهكذا فإذا وجدت طبائع وجواهر من جنس المثل التي يضعها الجدليون فسيوجد شيء يعلم
1051 أ أكثر بكثير من العلم لذاته، ومحرِّك أكثر بكثير من الحركة لذاتها. فهذان العالم والمحرك فاعليتان حقيقيتان، أما المثل فهي قواهما. ويتجلى من هنا أن الفاعلية الحقيقية متقدمة على القوة وأنها مبدأ كل محرك.

09. علاقة الفعل والقوة بالخير والشر والبرهان الهندسي

193 إن كون الفعل الحقيقي أفضل بالمقارنة مع قوة جديرة بحصول الإجماع عليها، يتضح مما يلي. فما يوصف بكونه مقويا، هو ما له في آن القوة على الضدين. وذلك مثلا، ما منطلقه القول: إن له القوة على أن يكون سليما، وله كذلك القوة على أن يكون مريضا[33]، إذ نفس القوة تنطبق على «الكون سويا» وعلى «الكون مريضا» وعلى الصيرورة ساكنا، وعلى الصيرورة متحركا، وعلى البناء وعلى التهديم وعلى الصيرورة مبنيا والصيرورة مهدما. وهكذا فالقوة على الضدين حاضرة في آن. فطرفا التضاد ذاتهما لا يمكن أن يحصلا في نفس الوقت. ومن ثم، فلا يمكن أن يكون المتضادان حاصلين بالفعل الحقيقي في نفس الوقت. فلا يمكن مثلا أن يكون المرء سليما ومريضا في آن. لذلك فينبغي ضرورة أن يكون أحدهما هو الأفضل. لكنهما كلاهما يكون في حال القوة مناسبين، أو لا أحد منهما الأفضل. وهكذا فالفعل الحقيقي هو الأفضل. كما أنه ضروري أن تكون الفاعلية الحقيقية هي الهدف في الأسوأ من القوة. ذلك أن القوة تنطبق على نفس الشيء في طرفي التضاد. وإذن فلا وجود لشر إلى جانب الأشياء وخارجها. إذ الشر هو

بالطبع متأخر عن القوة. كما أنه لا وجود لشيء شرير في الأصلي والسرمدي ولا لفشل ولا لفساد إذ إن الفساد شر.

كما أننا نكتشف أدلة الأشكال الهندسية بواسطة فاعلية حقيقية، إذ إننا نكتشفها بالتقسيم. ولو كانت بعد مقسمة بالفعل، لكانت بينة. لكن التقسيم يوجد فيها بالقوة. فلماذا كان (مجموع) زوايا المثلث، مثلا مساويا لقائمتين؟ لأن الزوايا تبلغ إلى قائمتين في إحدى النقاط. فلو رسمنا مستقيما موازيا لأحد أضلاع المثلث لتبين ذلك من النظرة الأولى. ولماذا كانت كل زاوية في نصف الدائرة زاوية قائمة؟ لأنه إذا كان المستقيمان الراسمان لها متساويين، وكان قطر الدائرة الضعف بحق، وكان القائم الساقط في نصفها نصف الضعف ـ فعندما نرى ذلك ونعلم صحة تلك القضية، فإن الأمر يكون بينا. وهكذا يصبح 194
بينا، أن ما هو بالقوة يصبح موجودا بفضل رفعه إلى الفاعلية الحقيقية. وتكمن العلة في كون الفاعلية الحقيقية فكرا. وهكذا فالقوة تصدر عن الفعل. ونحن نعلم بعملنا ذلك أن المتأخر بالنشأة ليس إلا ما كان واحدا بالفعل الحقيقي بالعدد.

10. صدق الوجود وكذب العدم

وإذ إن الموجود واللاموجود يقالان تارة بصورة المقولات، وطورا بقوتها وبفعلها أو بنقائضها، وثالثا وأخيرا يكون الموجود بالمعنى
10 ب 01 الحقيقي الصادق والكاذب، وهو ما يحصل في الأشياء بالوصل والفصل، بحيث إن من يقول الحقيقة ومن يعني المفصولات يكون المفصول مفصولا والموصول موصولا. ومن يكون على خطأ هو من يفكر بصورة تختلف عما عليه الأشياء. وهكذا يكون السؤال متى يحصل ذلك وما نسميه حقيقة أو لاحقيقة. إذ ينبغي أن نبحث في ما نعنيه بذلك. فما نعنيه بأنك أبيض يصدق إذا كنت أبيض. وبقول ذلك يكون قولنا صادقا. وعندما يكون بعض الأشياء مؤلفا دائما ويمتنع أن ينفصل، وعندما يكون بعضها الآخر منفصلا دائما ويمتنع أن يجتمع، وغيرهما يقبل الوصل والفصل[34]، وعندما تكون دلالة الوجود الوصل والواحد والعدد ليس متصلا وكثرة، فإنه يكون في ما يقبل الوصل والفصل نفس القصد ونفس التفسير صادقا وكاذبا. ويمكننا حينها أن نقول الحقيقة تارة واللاحقيقة طورا. أما في ما لا يقبل أن يكون على

غير ما هو عليه فإن الحقيقة لا توجد تارة واللاحقيقة طورا، بل نفس الشيء[35] إما صادق أو كاذب. والآن ما الدلالة في الكون موصولا وعدم الوجود والصادق والكاذب؟ فذلك فعلا ليس موصولا بحيث كان 195 يمكن أن يوجد، كذلك عندما يكون مترابطا ولا يكون موجودا لو كان منفصلا، كما يكون ذلك في حالة الخشب الأبيض أو القطر الأصم. وكذلك تكون الحقيقة واللاحقيقة هنا وليس بمعنى وجودها هناك. أو كما في حالة الحقيقة يكون كذلك الوجود ليس لهما نفس المعنى كما بالنسبة إلى الشيء المؤلف. فالتصور وعبارة القضية بالذات يكونان حقيقة (والقضية ليس لها نفس دلالة القضية حول شيء ما)، فعدم التصور هو عدم العلم والخطأ في إدراك الماهية ليس ممكنا إلا بمعنى عرضي. ودون ذلك، الخطأ في الجواهر المؤلفة، إذ في هذه كذلك لا يوجد خطأ. وكل ذلك بمقتضى الحقيقة وليس بالقوة المجردة فحسب، وإلا لكانت تكون وتفسد. لكن الوجود نفسه لا يمكنه أن يكون أو أن يفسد وإلا لكان يتكون من شيء. كما أنه في ما هو وجود في ذاته وفي الفعل، لا يمكن أن يوجد خطأ، بل إدراك عقلي أو لا إدراك عقلي أنه ليس كذا.

أما الوجود في دلالة الحقيقة والعدم في دلالة اللاحقيقة، فإنهما يوجدان على نحو يجعل الحقيقة في الوصل واللاحقيقة في الفصل. وهما تكونان على هذا النحو عندما يكون ذلك ما عليه الموجود. 1052 أ وحيثما لا يكون الأمر كذلك، فإن الحقيقة لا توجد كذلك على هذا النحو، بل هي تتمثل في تعقل الأشياء. فيكون الخطأ والخلط غير متعلق بهما نفسيهما بل هو يقتصر على الجهل. وهو فعلا ليس جهلا، بل هو قد يقبل المقارنة مع العمى. فالعمى قد يقبل المقارنة مع الجهل لو كان الإنسان فاقدا لقوة الفكر.

وبين كذلك، أنه في الساكن ما كان مفترضا أنه لا يتحرك فيكون الخطأ حول «متى» غير ممكن. فعندما يعتقد الواحد بخصوص المثلث أنه لم يتغير فإنه لا يعني أنه تارة مجموع زواياه قائمتين وطورا لا، إذ لو 196 كان ذلك كذلك، لكان المثلث قد تغير. لكن المرء لا يمكنه أن يقصد إلا أن شيئا ما يحصل لبعض الأشياء وبعضها الآخر لا يحصل له، مثل أنه لا يمكن أن يكون العدد الزوجي عددا أو لاعدد أو أن بعض الأعداد

كذلك وبعضها الآخر ليس كذلك. وفي ما هو واحد بالعدد فإن ذلك لن يحصل أبدا. فالمرء لا يمكن أن يقصد أن بعض الأشياء يناسبها ذلك وبعضها الآخر لا يناسبها بل ينبغي له إما أن يقضي بالحقيقة أو بغير الحقيقة لأن الموضوع يبقى سلوكه دائما نفس السلوك.

الهوامش

01 راجع مقالة «ز» 1 س

02 راجع مقالة «د» 12 سابقا ص 256.

03 (ῆ ᾗ ἄλλο)

04 (ῆ ᾗ ἄλλο)

05 (ῆ ᾗ ἄλλο)

06 «لـ» (τοῦ) قبل «الانفعال» (παθεῖν) ممحوة راجع الشرح ص380.

07 «تعلمها سابقا» (μαθόντα) بدلا من «لتعلمها» (μανθάνοντα) حسب الاسكندر راجع الشرح ص 385.

08 راجع بخصوص التأويل والإدراك الشرح ص385.

09 هكذا بحسب القراءة (καὶ ἔτι ὄν) ومع ذلك فقد صارت في الشرح ص 386 مع ἔτι ὡς καὶ «ثم في النوع الذي يناسب رؤيتها» ينصح قراءتها. راجع كذلك تسالار في وثائقية ف. جاس د. فلسفية المجلد الثاني ص 262.

10 بالنسبة إلى «وأصم» لقراءة «ومبصر» كما اقترح بونيتس في الشرح ص 386 فهي مما لا يمكن تجنبه. الاسكندر لم يشرح الكلمة.

11 وهكذا فحسب دلالة الكلمات الواردة في الأثر كما في الشرح ص 389(εί δ' έστί τὸ είρημένον ὄυνατὸν ῆ ακολουθεῖ) يقترح تسالار (الوثائق II 263) أن نقرا (,εί δ' έστί τό είρημένον δυνατόν <ψ άδύνατον μ>ὴ άκολουθεῖ) لكن كلما يكون ممكنا كما قيل ما لا يترتب عليه ممكن».

12 (άνάγκη) وقع محوه. راجع الشرح ص 390.

13 وقع تبادل المواضع بين أ و ب. راجع نفس الإحالة.

14 «القوة» (δύναμις) بدلا من بمقتضى القوة (δυνὰμει) حسب النشرة E والاسكندر.

15 ترجمت اعتمادا على شرح الاسكندر (άλλ' ένεργεία̣)؛ راجع الشرح ص 394.

16 (θατέρῳ μορίῳ) حسب الناشر E؛ راجع الشرح ص 393 و394.

17 ترجمة هذا في النص المرجعي لـE ومن الفصول التي أهملها الاسكندر وتتبع النصوص التي قدمها بونيتس في شرحه ص 397.

18 بونيتس قرأها (έκείνη έν ᾗ).

19 .άρα̣ ἅμα καὶ ἑώρακε

20 .καὶ πεφρόνηκε عدلت.

21 ἅμα عدلت.

22 (δεῖ) بدلا من (δὴ).

23 (κινεῖ τε) عدلت.

24 هكذا (οὖν) بعد «مثل» (ὥσπερ) ممحوة؛ راجع الشرح ص 399.

25 «بوصفه-جوهرا» (ὡς τόδετι καὶ οὐσία) بالمقابل في الأصل (εἰ δὲ τόδε τι, οὐσία) «ولكن عندما يكون شيء محدد جوهر».

26 راجع مقالة «د» 11 سابقا ص 249.

27 (γίγνεται δυνάμει έν ταύτῳ γάρ) ممحوة حسب الأصل أب والاسكندر.

28 راجع مقالة «ز» 8 أعلاه ص 296 وما يليها.

29 راجع السماع الطبيعي الفصل VI.6.

30 لم يترجم بونيتس هذه الجملة راجع الشرح ص 403 والكلمات «أو - يحتاج» هي تفسير متأخر من ديلس لعبارة «إلى هكذا» (ἢ ὡδί).

31 قال الاسكندر «الرسام «ب» له صورة لهرماس في صخرة أعدت بصورة تجعلنا نرى هارماس في الصخرة لكن لا نستطيع التمييز إن كان داخل الصخرة أو خارجها».

32 راجع مقالة «ط» 2 ص 340.

33 «ما - يكون» (καὶ νοσεῖν ἅμα) بدلا من إنه كذلك المريض وفي الحقيقة في آن» (καὶ τό νοσοῦν καὶ ἅμα) ؛ راجع الشرح ص 407.

34 «و» (καὶ) إضيفت؛ راجع الشرح ص 411.
35 «نفس الشيء» (ταὐτά) بدلا من «هذه» (ταῦτα).

المقالة 10: الياء

I

01. الواحد ودلالاته المتعددة

سبق أن تكلمنا على استعمالنا للواحد في دلالات عديدة خلال 197 التمييز بين دلالاته المختلفة[01]. فهذه الدلالات ترد إلى أربعة أنواع رئيسية، يستعمل فيها الواحد لذاته بمعنى أصلي وليس بمعنى عرضي. والمعنى الأول هو وحدة المترابط، إما كل مترابط بإطلاق، أو على نحو أفضل، المترابط بالطبع وليس بتوسط التلامس ولا المترابط بقيد. ومن بين هذه الدلالات يكون الواحد، إما ما هو أكثر وحدة وأصالة، أو ما كانت حركته بسيطة وغير قابلة للقسمة. وأكثر ما نسمي واحدا بالمعنى الصارم ما كان كلّا، وله شكل محدد وصورة، وخاصة عندما يكون شيئا من الطبيعة وليس مصنوعا بسلطان من جنس ما يوحد بالغيار أو بالخياطة أو بالروابط، بل خاصة ما كان من جنس ما يكون بذاته له علة لترابط ما. وهذا له ذلك لمجرد كون حركته متحدة وغير قابلة للقسمة بالمكان ولا بالزمان. فيتبين من ثم أنه عندما يكون شيء طبيعي له المبدأ الأول والحركة الأولى، وأعني الحركة الدائرية مثلا، من بين أنواع الحركة المكانية المختلفة، فإن ذلك يكون عظما أولا متحدا. وهكذا، فما كان واحدا بهذا المعنى فإنه يكون إما واحدا بالترابط أو يكون واحدا بوصفه كلا. وفي معنى آخر، فالواحد هو ما كان مفهومه 198 موحدا. وهو بالنوع ما كان تصوره في الفكر واحدا، أعني تصورا غير قابل للقسمة. ويكون غير قابل للقسمة من حيث هو غير قابل لها بالنوع أو بالعدد. وما لا يقبل القسمة بالعدد هو الفرد. وما لا يقبلها بالنوع هو ما لا يقبلها في المعرفة والعلم. وبمقتضى ذلك فالواحد هو ما ينبغي أن يكون علة لوحدة الجواهر وأسس القيام.

وهكذا فنحن نستعمل الواحد في هذه الدلالات من خلال إطلاق اسم الواحد على ما هو مترابط بالطبع وعلى الكل وعلى الفرد وعلى
1052 ب 01 الواحد الكلي. وكل ذلك يسمى واحدا لأنه غير قابل للقسمة، أحدهما في حركته، والآخر في وحدة إدراكه الفكري والتصوري.

وينبغي أن نقدر أن مسألة ما الأشياء التي نسميها واحدة، والمسألة الثانية ما «الكون واحدا» وما تصور الواحد، ولا ينبغي أن يكون بإدراكه كشبيه الدلالة (إذ نستعمل الواحد بالذات في الدلالات التي أحصيناها وفي كل شيء)[02]، يعني واحدا ما به توجد فيه هذه الحالة. أما «الكون واحدًا» فهو يقع تارة بمعنى هذه الحالة وطورا كذلك بمعنى آخر يكاد يقرب من المعنى الإسمي، في حين أن ذاك ليس واحدا إلا بالقوة مثل نفس الفرق الذي يوجد في العنصر أو في العلة عندما نستعملهما استعمال صفة محمولة نحدد بها شيئا ما ثم يكون علينا أن نقدم تصور الكلمة بمعنى ما. فالنار عنصر (وربما هي عنصر لامتناه أيضا أو شيء آخر من هذا النوع). وفي معنى آخر، هي ليست عنصرا فـ«الكون نارًا» و«الكون عنصرًا» ليسا شيئا واحدا بل النار باعتبارها شيئا محددا وجوهرا طبيعيا هي عنصر. لكن الاسم يصفها بكونها عرضا وأنها شيء صدرت عنه وتنشأ عنه بوصفها محايثا أوّل فيه. كما أن الأمر هو نفسه كذلك مع الواحد وكل ما شابهه. وكذلك يعني «الكون واحدًا» كونه هذا الشيء الفردي المحدد وكونه فردا منفصلا[03] بالمكان أو بالنوع أو بالفكر أو كونه كاملا وغير قابل للقسمة[04]. وهو
199 يعني بمقتضى الاسم مقياسا في كل جنس. وهو يعنيه بصورة حقيقية أكثر في الكمي، إذ هو ينتقل من هذه الدلالة إلى باقي الدلالات. فالمقياس هو بالذات ما يعرف به الكمي. والكمي يعرف من حيث هو كمي إما بالواحد أو بالعدد. وكل عدد يعرف من ثم بالواحد. وما هو أول وبه تعرف الكميات هو الواحد ذاته. ومن ثم فالواحد هو مبدأ العدد من حيث هو عدد. ومن هنا وبالنقل نسمي مقياسا في الحالات الأخرى ما بواسطته باعتباره أولا، يعرف كل شيء بعينه. والمقياس بالنسبة إلى كل شيء بعينه واحد بالطول والعرض والعمق والثقل والسرعة. (والثقل بالذات والسرعة هما التسمية المشتركة بالنسبة إلى كلا المتقابلين، إذ إن كلتا الكلمتين هاتين لها دلالتان. فالثقل ننسبه إلى أي أمر نشاء باعتباره ما له فضل في الوزن. والسرعة ننسبها إلى ما كان حتى بهذا الضعف نسبته إلى ما يوجد في حركة قوية فاضلة، إذ حتى البطيء له سرعة والخفيف له ثقل). وفي كل هذه الحالات كذلك، فكل واحد مقياس غير قابل للقسمة، ومبدأ مثلما نستعمله

فعلا في قيس المستقيمات كذلك، حيث نستعمل مقياس طول القدم كمقياس غير قابل للقسمة، وبصورة عامة نطلب كمقياس مقياسا واحدا غير قابل للقسمة، أعني شيئا يكون بسيطا بالكيف أو بالكم. 1053 أ وحيثما يبدو ممتنعا أن نطرح من المقياس شيئا أو أن نضيف إليه شيئا يكون المقياس دقيقا. ومن ثم فمقياس العدد هو الأدق، إذ إن الوحدة في العدد نضعها غير قابلة للقسمة بإطلاق. أما في الحالات الأخرى فعلى العكس نكتفي بالاقتراب من مثل عدم قابلية القسمة هذا. ففي قيس الأبعاد والأوزان وهكذا دائما في كل ما هو من الأعظام، قد نلحظ طرح القليل أو إضافته كما في الأمور الصغيرة. ومن ثم فالجميع يعمل ذلك في المقياس الذي يكون فيه مثل هذه الزيادة أو الطرح غير ممكنين، وبالأخص بالنسبة إلى الإدراك الحسي، كما في السائل والقساوة والثقل والعظم. ويعتقد الجميع معرفة الكمية عندما يعلمونها بهذا المقدار. كما أننا نقيس الحركة بواسطة الحركة البسيطة والأسرع، إذ هذه لها المدة الزمانية الأدنى. ومن ثم ففي الفلك نستعمل مثل هذا الواحد مبدأ ومقدارا. فنحن نعتبره أساس حركة السماء بوصف هذه 200 الحركة متماثلة المقدار وهي الأسرع. ونقدر بها ما عداها. وكذلك أمر الواحد في الموسيقى بخصوص ربع الصوت باعتباره أصغر صوت. وفي اللغة نستعمل الأبجدية. فهذه كلها واحدة ليس بمعنى وكأنها واحد عام بل بالدلالة التي شرحناها. ومن ثم فالمقياس لا يكون دائما وحدة بالعدد بل أحيانا هو كثرة. فعلى سبيل المثال يوجد زوجان من ربع الصوت وهما ليسا للسمع بل يقع التمييز بينهما في علاقات الأعداد والصوت. وبهما نقيس وهما كثرة. فالقطر والأضلاع وكل أعظام المكان تقاس بمقياسين.

وهكذا بالنسبة إلى وحدة قيس كل شيء، لأننا نعلم ما عنه يصدر الجوهر عندما نرتبه إما بالكم أو بالنوع. ومن ثم يكون الواحد غير قابل للقسمة، لأن الأول في كل شيء غير قابل للقسمة. ومع ذلك فليس بنفس المعنى يكون كل شيء غير قابل للقسمة كما في مثال القدم والوحدة، بل أحدهما يكون غير قابل للقسمة بإطلاق والثاني يكتفي بالاقتراب من عدم قابلية القسمة بالنسبة إلى الإدراك الحسي كما أسلفنا[05]. فكل متصل يكون في الحقيقة قابلا للقسمة.

إن المقياس يكون دائما جنيس نوع المقيس. فهو عظم للأعظام. ويكون في الأفراد مقياس الأطوال، طولا والعرض عرضا، والصوت صوتا، والثقل ثقلا، والوحدات وحدة. وبالذات فذلك هو ما يجب علينا تصور الأمر عليه هنا، وليس عددا بالنسبة إلى الأعداد كما ينبغي أن يكون عليه الأمر إذا أردنا أن نتصور الأمر. إلا أنه من ثم لا ينبغي لنا تبعا لذلك أن نصوغ القضية المطابقة، بل الأمر، وكأننا نقول إن الوحدات وحدات. ولكن الوحدة ليست مقياس الأشياء على نفس الأساس. كما أن العلم والإدراك الحسي نسميهما مقياسا للأشياء على نفس الأساس لأننا نعلم بهما إلى أي حد بالأحرى يقاسان أكثر مما يقيسان نفسيهما.

وبهذا يناسبنا ذلك كالحال عندما نعلم عظمنا إذا قاسنا غيرنا بواسطة كذا وكذا عدة مرات بمقياس الطول. لكن عندما يقول
201 براتوغوراس إن الإنسان مقياس كل شيء فقصارى دلالة كلامه أن
العالم أو المدرك حسيا هو المقياس. وذلك لأنه يملك الإدراك الحسي 1053 ب 01
أو العلم اللذين نعتبرهما راسمين لمقياس موضوعاتهما. وبذلك فالدعوى تبدو متضمنة شيئا خاصا دون أن تتضمنه حقا.

من هنا يتبين ما يحدده «الكون-واحدا»[06] عندما نرسم دلالة المقياس بأكثر صرامة لتصور دلالة الكلمة مقياسا. وهو مقياس في الحقيقة وفي أدق معناه بالنسبة إلى الكمي. ثم هو كذلك بالنسبة إلى الكيفي. والمقياس يكون شيئا عندما لا يكون قابلا للقسمة بالكم في حالة أولى ثم بالكيف في حالة أخرى. ومن ثم فإن الواحد غير قابل للقسمة إما بإطلاق أو من حيث هو واحد.

02. الواحد ليس جوهرا بل هو عرض محمول على الجوهر

أما في ما يخص جوهر الواحد وطبيعته، فذلك ما ينبغي علينا علاجه كما سبق أن عالجناه في شرحنا الجدلي له[07] فنحدد الواحد ما هو، وما علينا تبينه حوله والبحث فيه، وعلى أي من النحوين يكون عليه سلوكه، وهل هو بالذات على نحو كون الواحد ذاته جوهرا مثلما قال بذلك الفيثاغوريون سابقا وأفلاطون لاحقا، أم هو بالأحرى طبيعة توجد في الأساس؟ وكيف يكون علينا أن نتكلم عليه بوضوح وهل

يكون ذلك أكثر[08] بحسب نوع كلام فلاسفة الطبيعة، إذ إن بعض هؤلاء بالذات يضعون الصداقة والبعض الآخر الهواء والبعض الآخر اللامتناهي بوصفها هي الواحد؟

والآن، فعندما لا يمكن أن يوجد شيء هو جوهر كلي كما قلنا في مصنفنا حول الجوهر والموجود[09]، وأن هذا الجوهر ذاته ليس واحدا خارج الأفراد المتعددة إذ هو شيء كلي، بل ليس هو إلا صفة محمولة عليها فبين كذلك، أن الواحد لا يمكن أن يكون جوهرا قائما بذاته، إذ إن الموجود والواحد قابلان لأن يحملا بأعم كلية على كل شيء. إنهما من ثم جنسان وليسا طبيعتين وليسا جوهرين مفارقين للأشياء الأخرى. 202 والواحد لا يمكن كذلك أن يكون جنسا استنادا إلى نفس الأسس وبنفس الاستناد. فالموجود والجوهر ليسا جنسين. وينبغي مع ذلك أن يكون السلوك بنفس المعيار في كل شيء. فالواحد يستعمل بعدة الدلالات المشار إليها أعلاه مثل الموجود. والآن لما كانت الكيفيات كذلك فيها شيء ما وطبيعة محددة وكان هذا الشيء هو الواحد وكان ذلك كذلك في الكميات، فبين، أنه ينبغي أن نسأل عامة ما الواحد كما نسأل كذلك، ما الموجود، إذ إنه لا يكفي مستقبلا أن يكون ذلك هو طبيعته ذاتها. والآن فالواحد في الألوان لون، مثال ذلك، الأبيض. وعندما نفهم الألوان الأخرى يتبين الأبيض والأسود. لكن هذا الأسود هو حرمان من الأبيض مثلما أن الظلام هو حرمان من النور. ولو كانت الأشياء ألوانا لكانت عددا. فما مصدر ذلك؟ فبين أن القصد عدد الألوان. فلو كان الواحد واحدا محددا في الألوان مثلا، لكان الأبيض. كما أن الأشياء لو كانت أصواتا، لكانت عددا، ولكان الواحد ربع الصوت. 1054 أ ولن يكون العدد ذاته هو جوهرها. ولكان الواحد شيئا جوهره ليس الواحد بل ربع الصوت. كما أنه لو كان الموجود في الأصوات عددا من الحروف، لكان الواحد فيها صوت حرف. ولو كانت الأشياء أشكالا من المستقيمات، لكانت عددا من الأشكال، ولكان الواحد المثلث. ويصح الشيء نفسه في الأجناس الأخرى. وعندما يكون العدد دائما في الأعداد والواحد الذي يوجد في الأعراض والكيفيات والكميات والحركة عدد شيء والواحد واحدا محددا ولكن ليس هو نفسه بالذات[10] جوهره، فإنه ينبغي أن يكون ذلك كذلك في الجواهر،

إذ إن العلاقة هي نفسها في كل شيء. وإذن فبين من ثم أن الواحد في كل جنس هو جوهر محدد. لكن الواحد ليس طبيعة أي منها، بل كما أننا نعتبر اللون لونا واحدا وهو الواحد ذاته في الألوان فكذلك علينا أن نبحث في الجوهر جوهرا واحدا باعتباره الواحد ذاته في الجوهر.

فالواحد والموجود يدلان بنحو ما على نفس الشيء. ويتضح ذلك من كون المقولات مشفوعة بنفس العدد من الدلالات. وهي ليست 203 نفسها في أي منها. فليس ذلك كذلك مثلا في مقولة الماهية، أو في مقولة الكيف، بل الأمر هنا مثله مثل ما هو في الموجود. وينتج من ثم أنه لا يوجد شيء آخر يمكن حمله عندما نقول بدلا من إنسان إنسان واحد تماما كما بالنسبة إلى الوجود لا شيء آخر يضاف إلى الماهية أو الكيف أو الكم. فكون الشيء واحدا يعني بالذات كونه فردا.

03. الواحد والمتعدد ومفهوم متعلقاتهما

إن الوحدة والكثرة متعارضتان بعدة أوجه. ومن بينها أن الواحد والمجموعة متعارضان تعارض ما يقبل القسمة لما لا يقبلها. والمقسوم أو قابل القسمة يعني مجموعة. وما لا يقبل القسمة أو ليس بمقسوم يعني واحدا. والآن لما كانت توجد أربعة أنواع من التضاد، ولم يكن في هذه الحالة أي من طرفي التعارض موصوفا بكونه حرمانا من الثاني ولا نفيا له ولا كذلك علاقة به فإنه ينبغي أن يكون ضدا له[11]. وسنسمي الواحد بمقتضى ضده وسنشرحه انطلاقا منه فنشرح ما لا يقبل القسمة بما يقبلها، لأن المجموعة والمنقسم أكثر قابلية للإدراك الحسي مما لا يقبل القسمة. بفضل الإدراك الحسي تكون المجموعة سابقة بالتصور على ما لا يقبل بالقسمة.

وينتسب إلى الواحد كما عرفنا ذلك، خلال تقسيم المتقابلات[12]، إلى المماهي لذاته والمتماثل والمتساوي وينسب إلى المجموعة المغاير وغير المتماثل وغير المتساوي.

ونستعمل المماهي لذاته في الكثير من الدلالات. فنقول ذلك تارة في بعض الأحيان عما هو واحد بالعدد، ثم عما هو واحد بالتصور. فالواحد بالعدد كما نقول عنك مثلا إنك واحد بالصورة والمادة. 1054 ب
وعندما يكون تصور الجوهر الأول وحيدا كالخطوط المستقيمة 204

المتساوية مثلا، فهي نفس الخطوط المستقيمة وكذلك المتساوية والمربع متساوي الأضلاع رغم تعدد زواياه وأضلاعه، ولكن التساوي فيها وحدة.

نسمي مماثلة الأشياء بعضها للبعض عندما لا تكون عامة نفس الأشياء أو غير مختلفة بمقتضى تعارض جوهرها، وهي واحدة بالصورة. (مربع أو رباعي وليس مثلثا) فالمثلث الأكبر مثلا، مماثل للمثلث الأصغر. والمستقيمات اللامتساوية في ما بينها، متماثلة لكنها ليست نفس الأشياء بصورة عامة. ونسمّي متماثلة، تلك الأشياء من حيث هي لها نفس الصورة القوية على درجة أسمى أو أدنى، خلال كون هذه لا تملك درجة أسمى ولا أدنى. ونسمي أمورا أخرى متماثلة عندما تحصل لها أعراض واحدة بالنوع. فهي مثلا، متماثلة عندما يحصل لها اللون الأبيض بدرجة عالية أو دانية لأن نوعها واحد. وأخرى تسمى كذلك عندما يكون تماهيها أكثر توصيفا لها من صفاتها الأخرى سواء كانت عامة أو تلك التي تقربها، من ذلك مثلا، الزنك فهو مماثل للفضة[13] والذهب مماثل للنار من حيث هو أصفر وأحمر.

من ثم يتبين كذلك أن الغير والمماثل يستعملان في دلالات عديدة. فالغير يمثل تارة المقابل لكون الشيء ذاته. ومن ثم فكل شيء بالمقارنة مع كل شيء يكون، إما هو ذاته أو غيره. ثم إننا نستعمل الغير عندما لا تكون المادة نفس المادة وكذلك عندما لا يكون التصور نفس التصور. ومن ثم فأنت غير جارك. وتوجد دلالة ثالثة في الرياضيات. فالغير و«الهوهو» يكونان بالنسبة إلى كل شيء يقال في علاقة بكل شيء ما كان كل منهما واحدا وموجودا. ذلك أن الغير ليس المقابل الضد للهو هو ولن يكون من ثم كمثل ما ليس هو نفسه، ولا يقال عما ليس موجودا، لكنه يقال عن كل موجود *، إذ الموجود مثله مثل الواحد، كلاهما هو بالطبع، إما واحد أو ليس بواحد.*

وعلى هذا النحو كذلك، يكون الغير والهوهو متعارضين. لكن الفرق و«الكون غيرًا» مختلفان. فالغير لا يستعمل ضد ما هو ضد غيره 205
بواسطة شيء ليكون غيرا. فكل موجود عامة هو إما هو ذاته أو آخر. أما ما هو مختلف عن شيء فينبغي أن يختلف بشيء. وينبغي كذلك أن

يوجد شيء به يختلفان يكون هوهو بالنسبة إليهما كليهما. وهذا الواحد المشترك الذي يختلفان به هو إما الجنس أو النوع[14]، إذ إن كل مختلف يختلف إما بالجنس أو بالنوع. والاختلاف بالجنس يكون بالذات عندما لا يكون له مادة، وعندما لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الثاني ككل ما ينتسب إلى المقولات مثلا. أما الاختلاف بالنوع فهو ما يكون في نفس الجنس. والجنس يعني ما يقال على ما هو واحد مشترك بين مختلفين بالجوهر. والضدّي مختلف والمقابل الضدي نوع من الاختلاف. والاستقراء يبين أننا محقون في اعتبار الأمر هذا الاعتبار. ففي كل ما يتبين مختلفا في شيء ما، هو كونه كذلك هوهو[15] وليس مجرد غير، بل إن هذا هو ما هو مختلف بالجنس. وذاك هو ما
1055 أ
يوجد في نفس السلسلة من القضية وكذلك في نفس الجنس وهو «هوهو» بالجنس، أما ما الأشياء التي هي هي بالجنس أو التي هي غير به، فمسألة أخرى مختلفة[16].

04. التضاد باعتباره الفرق الأقصى

ولما كان المختلف يمكن أن يكون أكثر اختلافا من غيره أو أقل، فإنه يوجد كذلك اختلاف أكبر، وذلك هو ما أسميه المعارض الضديد. وكون هذا الضديد يمثل الفرق الأكبر يتبين بالاستقراء. فما هو مختلف بالجنس، لا يحصل فيه انتقال بعضه، إلى بعضه بل هو بعيد بعضه عن بعضه و لا يقبل المقارنة. لكن ما كان مختلفا بالنوع فإنه ينشأ من المتضادين باعتبارهما الأبعد أحدهما عن الآخر. والأبعد له أكبر مسافة فاصلة. ومن ثم فالمتضادان تفصل بينهما أبعد مسافة، وهي الأعظم في كل جنس تام. ذلك أن الأعظم هو ذلك الذي لا يمكن تجاوزه، وهو التام الذي لا يمكن أن يوجد شيء خارجه. فالفرق التام 206
بلغ غايته مثلما يعني كل الباقي تاما في ذلك، لأنه بلغ النهاية. وخارج النهاية لا يوجد شيء، إذ إن ذلك هو الأقصى في كل شيء ويحيط بالكل. لذلك لا يوجد شيء كذلك وراء النهاية. والتام لا يحتاج إلى أي زيادة.

وهكذا فكون التعارض الضدي فرقا تاما يتبين بهذا المنطلق من حيث إن الضد يستعمل في عدة دلالات. ومن ثم، فالأنواع المختلفة للتمام تنسب في نفس المعنى الذي ينسب به إليها المعارض الضدي.

وهكذا فبين، أن الشيء لا يمكن أن يكون له عدة مقابلات ضدية، إذ لا شيء يمكن أن يكون أقصى من الأقصى. والمسافة الواحدة لا يمكن أن يكون لها أكثر من نقطتين حدين. وخاصة عندما يكون المعارض الضدي فرقا بين شيئين يوجد بينهما فرق واحد. وينبغي كذلك أن يوجد فرق تام بين شيئين مختلفين.

كما ينبغي أن تصح ضرورة تحديدات أخرى على الأضداد. فالفرق التام هو بالذات الفرق الأكبر، إذ خارج مجالات ما يتميز بالجنس أو بالنوع، ينبغي ألا نأخذ شيئا (إذ من المبرهن عليه أنه لا يوجد خارج النوع فرق) لكن من بين هذه يكون الفرق التام الأكبر. كما أن ما هو الأكثر تميزا في نفس الجنس هو الضد. ذلك أن فرقه التام هو الأكبر. كما أن ما هو الأكثر اختلافا في نفس المادة القابلة هو الضد. فالمادة واحدة بالنسبة إلى الضد. كما أن ما هو الأكثر اختلافا بين الأشياء التي تنسب إلى نفس القوة هو الضد، إذ إن العلم الواحد ينطبق على جنس واحد يكون فيه الفرق التام هو الفرق الأكبر.

وأوّل تعارض ضدي هو الملكية والحرمان. ولكن ليس كل حرمان إذ إن هذه الكلمة تستعمل في دلالات عديدة، بل الحرمان التام دون سواه. وكل الأضداد الأخرى لا تسمى إلا بمقتضى هذا الضد الأول، إما لأن له نفس الضد، أو لأنه أنتجه، أو لأنه قادر على إنتاجه، أو لأنه يحصل على الضد، أو يحرم منه. والآن فعندما تكون المتعارضات 207
1055 ب 01 متناقضة والحرمان والتعارض الضدي والإضافة حيث التناقض هو الأول، ثم عندما لا يوجد أي وسط في التناقض، وفي حين يمكن أن يكون مثل ذلك في المتضادات، فإنه يتبين أن التناقض والتعارض الضدي ليسا شيئا واحدا. فالحرمان تناقض محدد. فهو تارة ما له القوة على شيء بصورة عامة وطورا ما ليس له ما صار عنده بالطبع ذا قدرة على شيء ننسب إليه الحرمان. وهذا يكون إما بصورة عامة أو مع أي تحديد قريب، إذ الأمر هو كما سبق أن شرحناه[17] في محل آخر فاستعملناه في دلالات مختلفة. كما أن الحرمان هو نوع من التناقض أعني، إما عدم قوة منفصلة، أو متصورة بصحبة مادة قابلة. ومن ثم، فلا وجود في التناقض لشيء وسيط. لكن الوسيط يوجد بالنسبة إلى بعض الحرمانات، إذ ينبغي لكل واحد منها أن يتساوى أو ألا يتساوى.

لكن ليس كل واحد يكون مساويا وغير مساو، بل ما كان منها قابلا للمساواة.

والآن فعندما تصدر نشآت المادة من الأضداد وعندما تكون إما من الصورة وملكية الصورة، أو من الحرمان من الصورة ومن ملكية الصورة، أو عندما تصدر عن الحرمان من الصورة ومن الشكل، فبين أن، كل تعارض ضدي حرمان لكن ليس كل حرمان تعارضا ضديا.

ويتمثل الأساس في كون حرمان ما يصاحبه الحرمان يمكن أن ينسب إليه على وجوه مختلفة في حين أن الضد وحده هو ما تنطلق منه التغيرات الأقصى. ويتبين ذلك بالاستقراء. فكل معارض ضدي يتضمن الحرمان من أحد طرفي الضدين المتعارضين. لكن ليس منهما كليهما على نفس النحو فاللاتساوي هو الحرمان من التساوي واللاتماثل الحرمان من التماثل والرذيلة الحرمان من الفضيلة. فيتدخل هنا الفرق الذي ناقشناه. وبعضها نعتبره من الحرمان بمجرد أن يحصل. وأخرى تحصل في زمان معين أو أجزاء معينة في سن معينة مثلا أو في الأجزاء المتعلقة بها أو بصورة مطلقة. لذلك يوجد وسيط في بعض التعارضات الضدية كما في مثال إنسان لا هو خيّر ولا هو شرير. ولا يحصل عند آخر كما يحصل مثلا في الشيء الذي ينبغي أن يكون 208 مستقيما أو غير مستقيم، لأن[18] أحدهما له موضوع معين والثاني لا موضوع له.

ويتبين من هنا أن أحد طرفي التعارض الضدي يفيد دائما حرمانا. فهو بعد كاف عندما يكون الأول من تعارض الضدين ويصح على جنسيهما كما في مثال الواحد والكثير. والبقية ترد إليه.

05. تقابل المساوي والكبير والصغير

إذا كان الواحد ليس له دائما إلا ضد واحد من فرعي التعارض الضدي، فقد يسعنا أن نسأل كيف يكون الواحد والكثير متعارضين وكيف يكون المساوي معارضا للكبير والصغير؟ وبالتعيين فصورة السؤال هي: هل هذا السؤال لا يستعمل أم هل لا يستعمل، دائما إلا في حالة المتعارضين؟ هل يستعمل مثلا بصورة: هل الشيء أبيض أو أسود، أم هل يستعمل بصورة هل الشيء أبيض أم ليس بأبيض؟

وبالمقابل لا نقول هل إنسان أو أبيض باستثناء افتراض معين كما يكون الأمر عندما نسأل مثلا هل جاء كليون أم سقراط؟* إذ توجد ضرورة أن ذلك لا يمكن أن يوجد إلا لواحد من طرفي التعارض ولا يحضر في أي نوع آخر[19] *.لكن هذا يكون دائما مصحوبا بالطرف الثاني. ففي حالة المتعارضين فحسب لا يمكن أن يحصلا في نفس الوقت. ونحن نطبق ذلك هنا أيضا عندما نسأل هل الواحد أو الآخر هو الذي يحصل؟ إذ لو كان الإثنان ممكني الحصول معا لكان السؤال مضحكا. إلا أنه كذلك في هذه الحالة يحصل الأمر على نحو مماثل في المتعارض أعني في التعارض بين الوحدة والكثرة. فهل هما تحصلان معا مثلا أم تحصل الواحدة دون الثانية؟ وعندما يحصل السؤال في المتعارضين أو دائما فيهما ونقول مع ذلك هل «هذا أكبر أو أصغر أو مساو»؟ فالسؤال يكون: في أي تعارض يوجد المساوي بين طرفي التعارض؟ ذلك أنه ليس بالنسبة إلى أحد الضدين ولا إليهما معا، إذ لماذا يكون بالنسبة إلى الأكبر بدلا من الأصغر؟ فلو كان المساوي ضد اللامساوي لكان مضادا لأكثر من أحد الضدين. ولو كان اللامساوي يصف نفس الشيء لكليهما في نفس الوقت لكان 209 معارضا لكليهما. وهذا التقدير لصالح رأي من يعتبرون اللامساواة ثنائية. إلا أنه يتبين أنه كان ينبغي أن يكون أحدهما معارضا ضديا، وهو أمر غير ممكن. ويتبين أن المساوي يوجد بين الكبير والصغير، ولا وجود لضد يبدو وسيطا بينهما. ولا يمكن كذلك أن يكون بمقتضى حد التصور. فلو كان وسيطا لما تضمن حينها تعارضا تاما، بل هو يحتوي شيئا آخر وسيطا بينه وبين ذاته. وهكذا لا يبقى مع ذلك إلا كونه نفيا أو حرمانا متعارضا. وبوصفه نفيا أو حرمانا لأحدهما أو لكليهما لا يمكنه أن يكون معارضا، إذ لو كان كذلك، فلماذا كان عليه أن يعارض الأكبر أكثر من معارضة الأصغر؟ إنه إذن نفي حرماني لكليهما. ولهذه العلة لا نستعمل ذلك، أو كذلك لا نستعمل إلا ما كان في علاقة بهما معا، ولكن ليس مع أحد الإثنين. مثال ذلك: «هل شيء، ما هو أكبر، أو مساو؟» أو «هل شيء، ما هو أصغر، أو مساو؟» بل إننا نربط دائما بين الثلاثة. إلا أنه ليس حرمانا ضروريا إذ ليس كل

واحد منهما هو ما يكون لا أكبر ولا أصغر، ومن ثم فهو مساو، بل لا يكون كذلك إلا ما كان له بالطبع ذلك التصور.

وهكذا فالمساوي هو ما لم يكن كبيرا ولا صغيرا في حين أنه يكون بالطبع ذا قدرة على أن يكون كبيرا أو صغيرا. إنه كلاهما كنفي حرماني متعارض. ويمكن من ثم كذلك أن يكون بين كليهما. كما أنه ما لم يكن خيرا ولا شرا يكون مقابلا للخير والشر كليهما إلا أنه ليس له من ثم اسم خاص به لأن كون كليهما خيرا وشرا يستعمل في دلالات مختلفة وليس له مادة وحيدة. فبالأولى يوجد هذا في ما هو ليس بأبيض ولا بأسود وليس له كذلك تسمية. لكننا نعمم كلمة لون عليه دون تعيين، فتحمل عليه وصفا بالنفي الحرماني. ذلك أنه ينبغي ضرورة أن يوجد شيء رمادي أو أبيض أو أي شيء آخر من هذا النوع. وهكذا، فليس من العدل لوم أولئك الذين يقصدون أنه ينبغي أن يقال ذلك على نفس النحو، وأنه ينبغي بوصف شيء بين الحذاء واليد مثلا أن يعتبر وسطا ما ليس حذاء ولا يدا ما كان حقا ما لا هو خير ولا هو شر وسطا بين الخير والشر وأن يعتبر مساويا كالحال في كل شيء يوجد فيه وسط. لكن هذه النتيجة ليست ضرورية إطلاقا. فنفي أحد
1056ب فرعي التعارض في آن لا يوجد إلا حيث يوجد وسط وبعد محدد 210
بمقتضى طبيعة الأمر المعني. وفي هذه الحالة لا يوجد فرق، لأن ما هو منفي في آن، لا ينتسب إلى نفس الجنس، كما أن الموضوع الحامل ليس نفس الموضوع.

06. المقابلة بين الواحد والكثير

ويمكن لنا أن نثير أسئلة مماثلة بخصوص التعارض بين الوحدة والكثرة. فإذا كانت الوحدة والكثرة متعارضتين بإطلاق فسينتج من ثم بعض النتائج المستحيلة. فالوحدة كان ينبغي إذن أن تكون قليلا أو «الكون قليلا» لأن القليل يعد مقابلا للكثير. واثنان ينبغي أن يكونا كثيرا من حيث إن المضاعف الذي يسمى بمقتضى الاثنين متعدد. فتكون الوحدة قليلا إذ غيرها الذي ستقارن معه هو كثرة ثنائية فضلا عن مقارنتها مع الوحدة والقليل إذ لا يوجد ما هو دون ذلك. فكيف يكون الطويل والقصير مع الأطوال وكذلك مع مجموعة الكثير والقليل وما الكثير الذي هو في آن «كثير» وما «كثير» الذي هو في آن الكثير؟

وهكذا فعندما لا يوجد فرق مع المتصل ذي قابلية التحديد اليسيرة فإنه ينبغي أن يكون القليل مجموعة. من ذلك أن الواحد مجموعة ما كان قليلا. لكن ذلك يحصل ضرورة عندما يكون الاثنان كثرة. ولعلنا نسمي الكثرات بنحو ما، كثرة كذلك. لكن مع فارق. فمثلا نسمي الماء كثرة لكن ليس كثيرا. وبالأحرى فنحن لا نستعمل كثرة إلا في كل ما هو منقسم في إحدى الدلالات بحيث يكون دالا على مجموعة تحتوي على زيادة عن المقياس، إما بإطلاق، أو في علاقة بشيء محدد. كما أننا نستعمل «قليل» كذلك في حالة مجموعة قيلت وهي متضمنة نقصا. ونستعملها في دلالة أخرى بوصفها عددا. وفي هذه الحالة دون سواها تكون مقابلة للوحدة. فعندما نقول وحدة أو كثرة، فالقصد المباشر هو مثلما نقول وحدة ووحدات، أو أبيض وأبياض، أو مقياس ومقاييس[20]. وفي نفس هذه الدلالة نستعمل كذلك «عديد التكرار». 211 فكل عدد هو بالتعيين كثير لأن كل وحدة تتضمن الوحدة التي تقاس بها باعتبارها مقابلة للوحدة. فهي ليست مقابلة للقليل. وبهذا المعنى فإن الثنائية هي كذلك كثرة، ليس بوصفها مجموعة تتضمن بعامة، أو بإضافة، أمرا محددا وزيادة، بل باعتبارها المجموعة الأولى. أما القليل، فهو الاثنان بإطلاق، إذ هي المجموعة الأولى التي تحتوي على نقص*. لذلك كان انكساغوراس على غير حق في زعمه المنحرف «كل الأشياء كانت مجتمعة معا وغير محددة التخوم بين مجموعة وصغر». وكان ينبغي عليه أن يقول بدلا من و«صغر» أن يقول و«قلة». ذلك أنها ليست غير محددة التخوم، إذ إن القليل لا ينتج عن الواحد كما يسلم البعض، بل هو ينتج عن الاثنين.

وهكذا إذن فالوحدة والكثرة في الأعداد تتعارضان مثل المقياس والمقيس أعني مثل ما هو إضافي غير قائم بذاته والمنتسب إلى الإضافي. وقد سبق[21] أن بينا بعد في موضع آخر أن الإضافي يستعمل في دلالتين مختلفتين. الأولى باعتباره المتعارض. ثم على نحو آخر مثل علاقة العلم والموضوع المعلوم من حيث تقابلهما وباعتبار 1057 أ 01 أحدهما شيئا مختلفا في إحالة على نفس الشيء. وكون الواحد أصغر من شيء على سبيل المثال من الاثنين لا ضرر فيه إذ رغم كونه أصغر، فهو ليس من ثم قليلا كذلك. فالمجموعة هي بنحو ما، مماثلة لتصور

جنس العدد، من حيث إن العدد مجموعة قابلة للقيس بالواحد. وهي بنحو ما، تقابل الواحد والعدد ليس باعتبارهما متضادين بل كما أسلفت مثل تقابل المتضايفين، أعني أن أحدهما مقياس والثاني قابل للقيس به. ومن ثم فليس كل ما هو واحد هو في آن عدد بل كل ما هو قابل للقسمة مثلا. فعلاقة العلم بما يقبل المعرفة توصف بالفعل على نفس النحو، إلا أنها ليست مساوية. فهي يمكن أن تبدو وكأن العلم هو المقياس وقابل المعرفة هو المقيس. لكنه ينتج بالأحرى أن كل علم هو بالفعل قابل للعلم لكن ليس كل ما هو قابل للعلم علما لأن العلم بنحو ما، يقاس بالمعلوم. وليست المجموعة في إضافتها للقلة المقابل الضدي، بل بالأحرى هي بالقياس إليه مقابل الكثير في علاقة الفاضل إلى الناقص، وكذلك للواحد في كل نحو، بل هي كما قلنا مثل القابل للقسمة في علاقته بما لا يقبل القسمة، وثانيا على نحو العلاقة مثل 212
علاقة تقابل العلم والمعلوم عندما تكون المجموعة عددا والواحد مقياسا[22].

07. لفظة الوسط

لما كان يمكن أن يوجد بين الأضداد وسط، وكان يوجد فعلا بين بعضها، فإن الوسط ينبغي أن يكون قائما ضرورة خارج الضدين. فكل وسط بالذات يكون من نفس جنس الضدين اللذين هو وسط بينهما. ذلك أننا نسمي وسطا ما هو بصدد التحول إلى ما ينبغي أن يكون قد سبق أن تحول إليه، فمثلا عندما نصعد من أدنى وتر إلى أعلى وتر بأصغر فروق خلال التقدم، فإن ما ينبغي أن نصل إليه قبل ذلك هو الأصوات الوسطى بين الأدنى والأعلى. وعندما نريد أن نصل في الألوان إلى الأسود انتقالا من الأبيض، فإنه ينبغي قبل ذلك أن نصل إلى الأحمر ثم إلى الرمادي قبل الأسود. وعلى نفس النحو يكون الأمر في الحالات المماثلة. لكن الانتقال من جنس إلى آخر مثلا من اللون إلى الشكل ليس ممكنا، إلا في الحالات العرضية. وهكذا فينبغي ضرورة أن يكون الوسط بين متضادين منتسبين إلى نفس الجنس ومعهما ما هو وسط بينهما ومن نفس الجنس.

والآن فكل وسط يكون وسطا بين متقابلين. فمن هذين فحسب، يمكن أن يحصل تغير في ذاته. وهكذا فمن الممتنع أن يوجد شيء

وسط بين غير متقابلين لأنه بخلاف ذلك ينبغي أن يحصل تغير لا ينطلق من متقابل. لكن لا يوجد وسط بين المتقابلين تقابل التناقض، إذ إن التناقض هو دون شك تقابل يكون أحد طرفيه حاصلا لكل منهما من دون أن يوجد وسط بينهما. والأنواع الباقية من المتقابلات هي الإضافة والحرمان والتعارض الضدّي. ويقع بين المتضايفات ما ليس له وسط في علاقة التقابل الضدي لأنه لا يدرك في نفس النوع. فماذا 1057ب يمكن أن يكون الوسط بين العلم والمعلوم؟ ولا شك أنه يوجد وسط بين الكبير والصغير.

213 أما إذا وجد وسط كما بينا في نفس الجنس، ووسط بين طرفي التقابل الضدي، فإنه ينبغي ضرورة أن يكون هو ذاته خارج هذين المتقابلين تقابل الأضداد. فإما أنه يكون له جنس أو لا يكون. وعندما يكون له جنس يكون شيئا متقدما على الضدين، فإن الفروق ستكون فروق تقابل ضدي سابق وهي فروق تمثل أنواع الجنس إذ إن الأنواع تقوم خارج الجنس والفروق. فعندما يكون الأبيض والأسود مثلا متقابلين تقابل الضدين ويكون أحدهما لونا فاصلا، والثاني لونا واصلا، فإن هذين الفرقين الواصل والفاصل متقدمان، ومن ثم فهذا التقابل الضدي متقدم. والآن فإن هذه الفروق ذات التقابل الضدي متقدمة والبقية والوسط ينبغي أن تقوم خارج الجنس والفروق[23]. وكل الألوان التي هي شيء وسط بين الأبيض والأسود ينبغي أن تعرف بوصفها خارج الجنس، أعني خارج اللون، وهي أنواع معينة قائمة بذاتها. وهذه الفروق لا يمكن أن تكون الأضداد وإلّا وإلى لكان كل واحد منها أبيض أو أسود. ومن ثم فينبغي أن تكون شيئا آخر. وهذه الفروق ينبغي أن تكون موجودة بين الضدين الأولين. والفروق الأولى هي الأمر الفاصل والواصل. ومن ثم فهذا المقابل الضدي يكون سابقا. وعلينا إذن أن نبحث فيم يتمثل الوسط بين ذينك الضدين الأولين اللذين ليسا في الجنس، إذ ينبغي ضرورة أن يكون ما يفهم في نفس الجنس خارج ما هو معارض للجنس مجتمعا أو حتى ليس مجتمعا. فالضد ليس مجموعا خارج ذاته. وهو إذن مبدأ. والوسط يكون إما كل ما هو ليس مجتمعا أو لا شيء من ذلك. لكن لا بد أن يكون شيئا خارج الأضداد بحيث يوجد عبور في نفس الشيء سابق على الضد

نفسه. وهكذا فينبغي أن يكون ذلك وسطا بالنسبة إلى الضد. وهكذا
أيضا يكون كل وسط آخر مجتمعا. فما هو أكثر من أحدهما وأقل من
الآخر، هو بنحو ما خارج المجتمع مع ما يقارن به وينسب إليه أنه أكثر
214 أو أقل منه. ولما كان لا يوجد شيء آخر بمقتضى الجنس مساويا له
أقدم من الضد، فإن كل وسط ينبغي أن يقوم خارج الضدين. وهكذا
كل ما مُتدن سواء كان ضدا أو وسطا ينبغي أن يكون
خارج الضدين مجتمعين.

وكون كل وسط في نفس الجنس ووسط من الضد هو خارج
الضد المجتمع فذلك بين مما ورد هنا.

08. الفرق النوعي ووحدة الجنس المفترضة

إن المختلف عن شيء بالنوع يكون مختلفا عنه في شيء. وهذا
الأخير ينبغي أن ينسب إلى الاثنين. فعندما يكون حيوانا مختلفا بالنوع
عن حيوان آخر مثلا، فكلاهما يكون حيوانا. والمختلف بالنوع ينبغي
كذلك أن يوجد في نفس الجنس. وأسمي على التعيين ذلك الجنس 1058 أ
ما يقال عنهما كليهما كنفس الجنس الواحد، وما لم يميز على نحو
عرضي مجرد، سواء كان موجودا كمادة، أو على نحو آخر. ولا ينبغي
أن يكون موجودا فيهما فحسب، فيكون كلاهما حيوانا مثلا، بل إن
ذلك ذاته حيوان ينبغي أن يكون في كليهما أمرا آخر كما في مثال إنسان
وفرس. لذلك يكون المشترك بينهما بالنوع شيئا آخر. وينبغي كذلك أن
يكون أحدهما في ذاته مثل هذا الحيوان، والآخر مثل ذاك فيكون
أحدهما مثلا فرسا والآخر إنسانا. وهذا الفرق ينبغي كذلك أن يكون
مغايرا للجنس. وأسمي فرق الجنس كونه غيرا وهو هذا الجنس ذاته
وقد جعل غيرا. ويكون هذا كذلك مقابلا. ويتضح ذلك أيضا
بالاستقراء. فقد تم بيان[24] أن كل شيء ينقسم بتوسط المقابلات وبكونه
المقابل الضدي ويوجد في نفس الجنس. فالمقابل الضدي كان
اختلافا تاما. والفرق النوعي يوجد دائما ضد شيء في شيء. وينبغي
إذن أن يكون هذا الشيء الأخير نفس الشيء والجنس واحد بالنسبة
إليهما معا. ومن ثم، يكون كل ضد ما هو مختلف بالنوع وليس
بالجنس، وفي نفس السلسلة المقولية ومختلفا أحدهما عن الثاني
215 اختلافا أقصى. ذلك أن فرقه تام ولا يوجد في نفس الوقت. فالفرق هو

كذلك مقابلة. وكون الشيء مختلفا بالنوع يعني كذلك أنه موجود في نفس الجنس باعتباره مقابلا غير قابل للقسمة. لكن ما هو غير قابل للقسمة ليس له مقابل واحد بالنوع. فبالقسمة تطرأ في الوسط مقابلات قبل أن نصل إلى ما لا يقبل القسمة.

فينتج من ثم أنه لا واحد من الأنواع التي يتفرع إليها[25] الجنس متحد مع[26] جنسه، أو مختلف معه بالنوع. فالمادة تعرف بالنفي. لكن الجنس مادة بالنسبة إلى ما هو جنسه ليس بمعنى ما نقوله عن جنس الهرقليين بل كما نقول عن الأجناس في الطبيعة. ودون ذلك تكون الأنواع ضد ما لا يوجد في نفس الجنس مختلفا بالنوع، بل ينبغي أن يكونوا مختلفين بالنوع في هذا الجنس نفسه. فالفرق ينبغي أن يكون مقابلا ضد ما منه شيء مختلف بالنوع. وهذا المختلف بالنوع لا يوجد إلا في ما يكون ضمن نفس الجنس.

09. الفرق النوعي ومعطى التضاد في الماهية

ويمكن أن نسأل: لماذا لا تختلف المرأة عن الرجل بالنوع رغم أن الأنثوي مقابل للذكري والفرق تعارض؟ ولماذا كذلك لا يختلف الحيوان الأنثوي عن الذكري بالنوع رغم أن اختلاف الحيوان هذا اختلاف في ذاته وليس هو من جنس اختلاف الأبيض عن الأسود، بل إن الأنثوي والذكري ينتسبان إلى الحيوان من حيث هو حيوان؟ وتكاد هذه المسألة تطابق تلك فلماذا إذن تنتج بعض التقابلات الاختلاف النوعي وبعضها لا تنتجه؟ فمثلا ذو الأرجل وذو الأجنحة ينتجان الاختلاف النوعي واللون الأبيض واللون الأسود بالمقابل لا ينتجان الاختلاف النوعي؟ لعل الأساس يكمن في كون ذلك عرضا ذاتيا 216
1058 ب 01 انفعاليا للجنس وهذا أقل ذاتية منه. وإذ إن شيئا ما، سواء كان تصورا أو مادة، فإن المقابلات المتعلقة بالتصور تنتج فروقا نوعية، وهي بالعكس فروق لا تجتمع مع المادة. ومن ثم لا ينتج اللون الأبيض واللون الأسود فرقا نوعيا، والإنسان الأبيض لا يتقابل مع الإنسان الأسود بفرق نوعي كذلك، حتى لو كان لكل منهما اسم مختلف. فالإنسان هنا لم يؤخذ إلا من حيث المادة. لكن المادة لا تحقق فرقا نوعيا. ولذلك فالأفراد من البشر ليسوا أنواع الإنسان رغم كون اللحم والعظام التي يتقومون بها مختلفة في كل منهم، بل إن العيني منهما هو

فعلا غير. لكنه ليس غيرا بالنوع، لأنه لا يوجد تقابل في تصوره. وهذا النوع هو النوع الأخير غير القابل للقسمة. فكالياس يجتمع مع مادته في التصور، وكذلك أيضا الإنسان الأبيض ليس هو كذلك إلا لأن كالياس أبيض. وإذن فالإنسان الأبيض ليس أبيضًا إلا بمعنى عرضي. وكذلك الدائرة المعدنية والمثلث الخشبي[27] أو المثلث المعدني والدائرة الخشبية لا تختلف بالنوع بسبب المادة، بل بسبب وجود تقابل في التصور.

هل المادة لا تنتج فرقا نوعيا عندما تكون مادة أخرى بنحو ما، أم هي تحدث بنحو ما فرقا نوعيا؟ لماذا إذن يختلف هذا الإنسان الفرد عن هذا الفرس الفرد بالنوع رغم أن تصورهما مجتمع بمادتهما؟ إلا أنه بين الإنسان الأبيض والفرس الأسود يوجد فرق وهو في الحقيقة فرق نوعي لكن ليس من حيث كون أحدهما أبيضًا والثاني أسودًا. فهما يكونان مختلفين بالنوع أيضا حتى لو كان كلاهما أبيضًا لأن التقابل يعود إلى التصور. فالذكري والأنثوي عرضان ذاتيان للحيوان فعلا. لكنهما ليسا منتسبين إلى الجوهر بل هما ينتسبان إلى المادة والبدن. ومن ثم فهما يصدران عن نفس النطفة، كما يقع لأي منهما انفعال محدد إما ذكري أو أنثوي.

وهكذا فما يعنيه الفرق النوعي ولماذا تختلف بعض الأشياء بالنوع وبعضها لا، ذلك هو ما شرحناه هنا. 217

10. الفرق بين ما يفسد وما لا يفسد

لما كان الضد مختلفا بالنوع وكان الفاني والباقي متقابلين تقابل الضدين (إذ إن الحرمان عدم قوة محدد)، فإنه ينبغي ضرورة أن يكون الفاني والباقي مختلفين بالجنس[28].

وقد عبرنا الآن بهذه القضية التي تقتصر على هذه التسمية العامة بحيث يمكن لنا أن نعتقد أنه ليس ضروريا أن يكون الفاني والباقي مختلفين بالنوع كالحال في كون الأسود والأبيض ليسا مختلفين بالنوع، إذ إن نفس الشيء كالإنسان مثلا يمكن أن يكون حقا إذا كان كليا أبيض وأسود. ولكن ليس في نفس الوقت رغم أن الأبيض والأسود متقابلان تقابل التضاد. لكن من الأضداد ما يحصل للبعض

1059 أ بنحو عرضي كما في الأمثلة التي ذكرنا، وغيرها كثير، وبعضها بالمقابل لا يكون ذلك ممكنا فيها، ومنها كذلك الفاني والباقي. فلا يوجد شيء يكون فيه الفناء عرضيا، إذ هو يمكن ألا يوجد في العرضي. لكن الفاني ينتسب إلى ما يوجد فيه بصورة ضرورية، وإلا لكان نفس الشيء فانيا وباقيا، لو كان يمكن ألا يحصل الفناء للفاني. وإذن، فالجوهر ذاته أو ما فيه، يقتضي أن يوجد الفناء في كل فان ضرورة. ونفس الشيء يصح على الباقي. فينبغي أن يوجد ضرورة. كلاهما ينتسب إلى ما يحصل ضرورة.* ومن ثم، فما بواسطته وما بمقتضاه كمبدأ يكون أحد الشيئين فانيا والآخر باقيا يتضمن تقابلا. ولذلك فلا بد للشيئين كليهما أن يكونا مختلفين بالجنس[29]*.

218 إذن فبين مما تقدم، أنه لا يمكن أن توجد مُثل على النحو الذي يدعيه البعض، وإلا لكان يوجد إنسان فان وباق في نفس الوقت، ولكان ينبغي من ثم أن تكون مثل الأشياء الفردية متماثلة بالنوع وليس بمجرد الاسم. لكن ما هو مختلف بالجنس بعضه عن بعض أبعد من المختلفين بالنوع.

الهوامش

01 مقالة الدال أعلاه ص 247.

02 «من هذا» (τούτων) ينبغي استبدالها بـ«من الموجود» (τῶν ὄντων) أو حتى حذفها راجع الشرح ص 416.

03 (ἰδίᾳ χωριστῷ) راجع الشرح ص 417.

04 (ἤ τὸ ὅλῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ) راجع نفسه.

05 راجع أعلاه 1052ب 33. وفي الشرح ص 419 سينصح (εἶς ἀδιαίρετα) بالنسبة إلى (εἶναι ἀδιαίρετον) « الآخر لن يكون قابلا للقسمة إلا بالنسبة إلى الإدراك الحسي»

06 (τὸ ἑνὶ εἶναι) حسب الناشر E والاسكندر.

07 راجع المقالة ب 4 اعلاه ص. 204.

08 «هل»(ἦ) بدلا من «و» (καὶ)؛ راجع الشرح ص421.

09 راجع مقالة «ز» 13. أعلاه ص 312.

10 (τοῦτο αὐτὸ αὐτοῦ) راجع الشرح ص.422.

11 ترجم بونيتس حسب ما ورد في الشرح ص 424 المقترح (οὔτε κατὰ στέρησιν — θάτερον καὶ οὔτε ὡς ἀντίφασις — λεγόμενα, ἐναντία ἂν εἴη). إلا أنه علل فيها كذلك (τοὺτων) دون تغيير في ما تلاها مؤقتا. ثم لو كان عليه أن يترجم «وبخصوص هذين المتقابلين كليهما ما يقبل القسمة وما لا يقبلها أحدهما حرمانا من الثاني لكانا في تقابل الضدية وليس في تقابل التنافي أو العلاقة أحدهما بالنسبة إلى الآخر».

12 راجع الثبت الأرسطي ص.104 أ.

13 «أو بالنسبة إلى الذهب» (ἢ χρύσῳ) محيت تبعا للإسكندر راجع الشرح ص 426.

14 «هذا النوع» (τοῦτο δὲ τὸ ταύτὸ ἢ γένος ἢ εἴδος) تبعا للإسكندر؛ راجع الشرح ص 428.

15 «ذلك أن هوهو» (πάντα γὰρ τὰ διαφέροντα φαίνεται καὶ ταύτά)؛ راجع الشرح ص 429.

16 راجع مقالة د 9. أعلاه ص 96.252.

17 راجع المقال د 22. أعلاه ص 265.

18 «لأن» (ὅτι) بدلا من «ثم (ἔτι) تبعا للاسكندر؛ راجع الشرح ص 434.

19 راجع بخصوص هذه الترجمة الشرح ص 435.

20 هكذا ترجمها بونيتس بشيء من الافتراض؛ في الشرح ص 440 وهو ينصح بدلا مما يوجد في الموروث أن نقرأ (τὰ μεμετρημένα καὶ τὸ μετρητὸν πρὸς τὸ μέτρον) «المقيس والقابل للقيس مقابل المقياس».

21 راجع مقالة الدال 15 أعلاه ص 260.

22 في الشرح ص411 قرأ بونيتز تبعا للاسكندر في نهاية (τὸ δ´ ἓν καὶ μέτρον)؛ وشرح «عندما يكون ذاك (العلم)عددا يكون هذا (المعلوم) واحدا ومقياسا».

23 (μαλλον ἐναντία) أعني متقابلان بالمعنى الأكثر صرامة.

24 راجع الفصل 4 من هذه المقالة ص 365.

25 «ما_يحصل» (προσηκόντων) حسب أب : (προσηκόντως) «تبعا لجبير» E وكريست.

26 (καλούμενον) حيث في الشرح ص.447 (κατηγορούμενον) أو (καθόλου ὄν) المقترحة أهملت في الترجمة.

27 «المثلث الخشبي» (محايد جنسيا) (ξύλινον τρίγωνον) «الخشبي» (مذكر) (ξύλινος)؛ راجع الشرح ص.440.

28 طلب في الشرح ص 449 قراءة عبارة «بحسب الجنس» في النص الأصلي (γένει) بـ (εἴδει) بمقتضى النوع.

29 بخصوص الموضع المهمل في ترجمة بونيتس راجع الشرح ص450.

المقالة 11: الكاف

K

01. تلخيص الشكوك

يتبين من الشروح الأولى أن الحكمة هي علم المبادئ. فقد فحصنا 219
فيها ما قاله غيرنا عن المبادئ. ويمكننا أن نثير السؤال: هل علينا أن نسلم أن الحكمة علم واحد أم هي تشمل عدة علوم؟ فإذا كانت علما واحدا فعلينا أن نتدبر في كون العلم الواحد يعالج متقابلات دائما. لكن المبادئ ليست متقابلات. وإذا لم تكن الحكمة علما واحدا فسيصبح السؤال: ما العلوم التي يمكن أن نعتبرها الحكمة؟

وهل البحث في مبادئ الاستدلال ينتسب إلى علم واحد أم إلى عدة علوم؟ فإذا كان ينتسب إلى علم واحد فلماذا تبدو الأوليات وكأنها بالأحرى منتسبة إلى أي علم اتفق من العلوم؟ وإذا كانت منتسبة إلى عدة علوم، فأيها حينئذ علينا أن نعتبره ذلك العلم؟

ثم هل الحكمة علم كل الجواهر، أم لا؟ فإذا لم تكن علم كل الجواهر، فإنه سيكون حينها من العسير، أن نحدد علم أي جوهر هي. ولكن إذا كانت علما وحيدا لكل الجواهر فإنها لا ينبغي أن تعتبر حينئذ مثل نفس العلم الذي عليه أن يعالج عدة موضوعات.

وهل الاستدلال مقصور على الجواهر، أم هو ينطبق كذلك على أعراضها؟ وأعني أنه إذا وجد استدلال ينطبق على الأعراض، فإنه لا
ينطبق على الجواهر[01]. أما إذا عالج علم مختلف، هذا، عن علم آخر 220
يعالج ذاك، فإن السؤال يصبح ما كل واحد منهما وأي العلمين هو الحكمة؟ فالحكمة المستدلة هي بالذات تلك التي تعالج الأعراض، أما التي تعالج الأول فإنها علم الجواهر.

ويمكن لنا كذلك ألا نسلم بأن العلم المطلوب، يعالج العلل التي أشرنا إليها في الطبيعيات. فبالتأكيد أن هذا العلم لا يعالج ما لأجله يكون الشيء، إذ مثل هذه العلل يتعلق بالخير. وهذا يوجد في ما يُعمل وفي الحركة، إذ هو يحرك كأول (إذن هذه الخاصية هي للغاية) والمحرك الأول لا يوجد في ما لا يقبل التحريك.

1059 ب وبصورة عامة، فإن الصعوبة تتمثل في مسألة: هل علم الجواهر الحسية المطلوب يعالج هذه الجواهر، أم هو لا يعالجها، بل يعالج أشياء أخرى معينة؟ فإذا كان يعالج جواهر أخرى، فإن هذه الجواهر هي، إما المُثل، أو الأشياء الرياضية. أما كون المثل لا توجد، فذلك أمر بيّن. وعندما نضعها موجودة تنشأ حينها مسألة عسيرة هي: لماذا إذن لا يكون الأمر كذلك في الأشياء الأخرى كما في الأشياء الرياضية التي توجد فيها مثل؟ أعني أننا نضع الأشياء الرياضية بين المثل والأشياء المحسوسة في حين أنه لا يوجد إنسان ثالث أو فرس ثالث خارج ما هو في ذاته وما هو فردي. أما إذا كان الأمر ليس كما يقولون، فمع أي الأشياء التي يكون علينا حينئذ أن نسلم أن الرياضي ينشغل بها؟ فذلك لا يكون مع المحسوسات، إذ لا أحد منها له خاصية مثل التي تطلبها العلوم الرياضية. كما أن العلوم التي نطلبها الآن، لا تعالج الأشياء الرياضية، إذ لا أحد منها يقوم بذاته مفارقا. ودون ذلك، الجواهر المحسوسة، إذ هي جواهر فانية. ينبغي أن نسأل خاصّة: هل يتعلق الأمر بعلم ينسب إليه البحث في المادة التي تتأسس عليها الرياضيات؟ 221 ليس هذا العلم هو الطبيعيات، إذ إن كامل انشغال عالم الطبيعة يتجه إلى ما هو في ذاته، مبدأ الحركة والسكون. ودون ذلك العلم الذي يبحث في دليل المعرفة، إذ هو علم ينشغل بحثه بالذات بهذا الجنس من الموجود. وهكذا لم يبق لهذا العلم المشار إليه أعلاه إلا أن يشرع في البحث في هذا الموضوع.

كما يمكن أن نسأل: هل علينا أن نعتبر المبادئ موضوعا للعلم المشار إليه سابقا، وهي المبادئ التي يعتبرها البعض عناصر؟ وهذه العناصر يضعها الجميع مجتمعة معا. وبالأحرى فقد يبدو أن العلم سابق الذكر ينبغي أن يتعلق بالكلي، إذ كل تصور، وكل علم يتجه إلى الكلي، ولا يتجه إلى الأجناس الأخيرة، بحيث إنه عليه من ثم، أن يعالج الأجناس الأولى. وهذه من المفروض أن تكون الموجود والواحد إذ علينا أن نأخذ من هذين أنهما يشملان أساسا الموجود وأن يساويا المبادئ لأنها الأولى بالطبع، إذ إن سقوطهما يلغي البقية كذلك، إذ إن كل شيء موجود وواحد. فإذا اعتبرناهما جنسين، فإن فروقهما ينبغي أن يكون لها أجزاء، في حين أنه، ليس لأي فرق في الجنس أجزاء، ما

اعتقدنا أنها ما كان ينبغي أن تعتبر أجناسا وعناصر. وإذا كان المبدأ البسيط لما هو أبسط فإن الأخير الذي ينتسب إلى ما يشتق من الأجناس بوصفه بسيطا، غير قابل للقسمة، يعتبر من الأجناس، إذ إن الأجناس تنقسم دون شك إلى أنواع مختلف بعضها عن البعض. ومن ثم، فإن الأنواع هي التي كان ينبغي أن تعتبر مبادئ بدلا من الأجناس. ولما 1060 أ كانت الأنواع ترفع مع الأجناس في آن، فالأجناس تشبه المبادئ أكثر منها، إذ ما يلغى غيره بإلغائه في آن، هو المبدأ.

إن هذه المسألة وغيرها من المسائل التي تشبهها هي الموضوعات التي تستثير الباحث أحيانا.

02. مواصلة تلخيص الشكوك

هل عندنا شيء نضعه خارج الأفراد أم لا؟ أم هل العلم المطلوب يتعلق بهذه الأشياء الفردية؟ لكن هذه لا متناهية. إلا أن ما يوجد خارج 222 الأفراد هو الأجناس، أو الأنواع، ولا يوجد خارجهما ما يعالجه العلم المطلوب الآن مثلما فسرنا استحالة ذلك في ما تقدم. وبصورة عامة، فإنه توجد مسألة عسيرة هي: هل علينا أن نسلم بوجود جوهر مفارق خارج الحسي بين الجواهر الموجودة هنا أم لا، بحيث تكون هذه الجواهر هي الموجودة، وهي ما تعالجه الحكمة؟ أعني أنه يبدو أنه يوجد جوهر آخر. وتلك بالذات هي مهمتنا، أعني أنه علينا أن نبحث في: هل يوجد شيء مفارق في ذاته، لا يقوم في أي شيء محسوس؟ لكن إذا كان يوجد خارج الجواهر الحسية جوهر آخر، فخارج أي من هذه الجواهر الحسية علينا أن نضعه؟ لماذا يكون علينا أن نضع هذا الجوهر خارج الإنسان والفرس، بدلا من خارج الذوات الحية الأخرى، أوكذلك خاصة خارج الموجودات غير المتنفسة؟ إلا أن وضع الجواهر المحسوسة والفانية بعدد مساو للجواهر الأخرى الباقية يبدو مع ذلك خارج حدود الحقيقة كلها. أما إذا كان هذا المبدأ المطلوب الآن ليس قابلا للفصل عن الأجسام، فأي مبدأ يمكننا أن نضعه أولى من المادة؟ إلا أن المادة ليست هي الموجود بالفعل، بل هي ليست موجودة إلا بالقوة. وبالتالي، فإن ما هو أكثر حقيقة وذاتية منها، هو أن نرى المبدأ في الصورة والشكل. لكنهما فانيان. وإذن، فلا وجود لأي جوهر باق عامة وقابل للمفارقة قائم بذاته. إلا أن ذلك غير وجيه. فمثل هذا

المبدأ، ومثل هذا الجوهر يبدو مع ذلك موجودا، وهو مطلوب من أكثر الناس تكوينا علميا مباشرة، إذ كيف يمكن أن يوجد نظام إذا لم يوجد شيء باق وقابل للمفارقة.

فإذا كان يوجد جوهر ومبدأ للطبيعة مثل ما نبحث عنه الآن، وكان ذلك بالنسبة إلى كل شيء مبدأ واحدا بالنسبة إلى ما هو باق وفان، فستنشأ مسألة عسيرة هي: لماذا يكون في نفس المبدأ الباقي توابع مما هو باق وتوابع مما ليس باقيا؟ إن ذلك لا يستقيم. أما إذا وجد مبدأ لما هو فان مختلف عن مبدأ ما هو باق فإننا نقع في نفس الصعوبة، حتى لو كان مبدأ الفاني باقيا، إذ لماذا يكون من الواجب، إذا كان المبدأ
223 باقيا، ألا يكون ما يخضع له باقيا كذلك؟ أما إذا كان فانيا فإنه يوجد مبدأ آخر له غير فان. ومرة أخرى بالنسبة إلى هذا الآخر الثاني إذا كان فانيا وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له.

أما إذا أردنا أن نعتبر الموجود والواحد مبدأين يصلحان في الأغلب
1060 ب كمبدأين ساكنين لا يتحركان، فإنه علينا أن نسأل في المقام الأول: إذا لم يكن أي منهما شيئا محددا ويعرفان جوهرا، فكيف يمكن أن يكونا قابلين للمفارقة وموجودين في ذاتهما؟ وانطلاقا من هذه الخاصية، كان ينبغي أن تكون الأمور الباقية والمبادئ الأولى التي علينا طلبها، على هذا النحو. إلا أنه إذا كان كل واحد منهما شيئا محددا ويعرف جوهرا فمن المؤكد أنه ينبغي أن تكون كل الأشياء الموجودة جواهر، إذ إن الموجود يقال عن كل الأشياء والواحد عن بعضها. أما أن نظن أن كل موجود جوهر، فخطأ. فكيف يكون صادقا رأي أولئك الذين يعتقدون أن الواحد مبدأ أوّل ويعتبرونه جوهرا ويؤلفون من الواحد والمادة بوصفهما واحدا بالعدد الذي يعتبرونه جوهرا؟ وكيف يمكن أن نفكر حينها في الإثنينية وكل عدد مؤلف من بقية الأعداد بوصفه واحدا؟ إنهم لا يقولون شيئا عن ذلك، كما أنه ليس من اليسير أن نقول شيئا عنه. إلا أنه إذا أردنا أن نعتبر المستقيمات، أو ما له علاقة بها (أعني السطوح الأولى) مبادئ فإنها بالتأكيد لن تكون جواهر مفارقة، بل تكون قطوعا وأجزاء بعضها من السطوح وبعضها من الأجسام وبعضها نقاط ومستقيمات. وهي في آن حدود فيها. لكن ذلك، كله يوجد في شيء آخر وليس مفارقا. وكيف يمكن لنا أن نسلم بأنه يوجد

جوهر للواحد وللنقطة؟ فكل جوهر له نشأة والنقطة لا نشأة لها، إذ هي ليست إلا جزءا من شيء.

كما أن ذلك تنتج عنه صعوبة تتمثل في أن العلم لا يكون إلا للكلي وينطبق على ما هو متصف بكذا وكذا لكن الجوهر لا ينتسب إلى الكلي، بل بالأحرى هو شيء محدد وقابل للمفارقة بحيث يطرح سؤال: إذا كان يوجد علم للمبادئ فكيف يمكن أن يكون علينا التسليم بأن المبدأ جوهر؟

هل يوجد شيء خارج العيني أم لا؟ وأقصد بالعيني بالذات ما كان بمادته وما هو مرتبط بها. 224 فإذا لم يوجد شيء خارجه، فعلينا أن نقدر أن كل ما يوجد في المادة فان. وإذا وجد شيء خارجه، فينبغي أن يكون ذلك صورة وشكلا.

وما، الأشياء التي يوجد فيها ذلك والتي لا يوجد فيها، فأمر يعسر تحديده، إذ من البين في الكثير منها، أن الصورة ليست مفارقة كما في البيوت مثلا.

ثم هل إن المبادئ واحدة بالنوع، أم هي واحدة بالعدد؟ ولو كانت واحدة بالعدد لكان ينبغي أن يكون كل شيء واحدا بالعدد.

03. الميتافيزيقا بوصفها علم الوجود ودلالاته المتعددة

لما كان علم الفيلسوف بالموجود من حيث هو موجود على العموم، وليس باعتباره جزئيا خاصا، وكان الموجود لا يستعمل في دلالة واحدة، بل في الكثير من الدلالات، فإنه ينتج أنه إذا كان الموجود ليس له إلا الاسم، فإنه لا ينتسب إلى علم واحد. فالتماثل بالاسم لا ينتسب إلى جنس حقيقي. أما إذا كان للموجود شيء فعلي مشترك، فإنه سيكون منتسبا إلى علم واحد. ويبدو أنه يستعمل على النحو الذي
1061 أ 01 قيل سابقا مثل الطبي والصحي اللذين يستعملان في دلالات متعددة. وبالذات وفي حدود أن كل ما يسمى طبيا باعتباره، إما محيلا إلى علم الطب أو إلى الصحة أو أيضا إلى شيء آخر على نحو آخر، إلا أنه مع ذلك ينبغي أن تكون الإحالة فيه مردودة إلى نفس الشيء، فنحن نسمي طبيا تصورا ومقياسا لأن التصور مشتق من العلم الطبي والمقياس مستعمل فيه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الصحي فبعض الأشياء يسمى

كذلك لأنه علامة الصحة، وآخر لأن له نفس التأثير. ونفس الأمر يصح على البقية. وعلى نفس النحو، يقال الموجود على كل شيء. فكل شيء يسمى موجودا، لأنه يكون، إما عرضا للموجود من حيث هو موجود، أو سلوكا أو موضعا أو حركة أو شيئا آخر من هذا النوع. ولما كان كل موجود يرد إلى واحد وشيء مشترك، فإنه ينبغي كذلك أن يكون كل واحد من الأضداد مردودا إلى الفروق الأولى، وأضداد الموجود من حيث هو موجود سواء كانت المجموعة والواحد أو التماثل واللاتماثل أو أي متقابلات أخرى من متقابلات الموجود
225 هذه. ويكفي ما أضفناه من البحث في هذا المضمار. إلا أنه لا فرق بين أن نرد الموجود إلى الموجود أو إلى الواحد، إذ حتى لو كان الموجود ليس هو نفس الواحد بل كان شيئا آخر فإن هذين التصورين يتعاكسان في الحكم. فبنحو ما، الواحد هو كذلك موجود، والموجود هو كذلك واحد.

ولما كانت مهمة العلم واحدة، وهي نفسها البحث في كل المتقابلات، وكل واحدة منها تقال بمقتضى الحرمان، فإنه قد يتساوى عنده أن يضع سؤالا: كيف يمكن لبعضها أن يقال عنها، إن لها وسطا مثل الوسط بين العادل والظالم؟ وفي كل هذا النوع من التصورات الوسطى ينبغي ألا نرى الحرمان تصورا كاملا، بل ينبغي ألا نتصوره إلا التصور الأقصى. فعلى سبيل المثال، إذا كان العادل مطيعا للقوانين بمقتضى تكوّن دائم فإن الظالم لهذه العلة لن يكون مطلق الحرمان من كل التصور، بل هو يتخلى بمنظور معين عن طاعة القوانين، ولا يوصف بالحرمان إلا في حدود تخليه ذلك. وكذلك الأمر في باقي الحالات*[03].

فمثلما يتخلى الرياضي في ما يصدر فيه عن التجريد عن كل ما هو حسي، مثل الثقل والخفة والقساوة ونقيضها، ثم الحار والبارد وغير ذلك من متقابلات الإدراك الحسي، ولا يبقي إلا على ما هو كمي وما له اتجاه أو اتّجاهان أو ثلاثة اتجاهات متصلة، وأعراضها ليست في علاقة أخرى عَدَا كونها كمية ومتصلة، ويتأمل ما في بعضها من الأوضاع المتقابلة، وما في بعضها الآخر منقابلية القيس واللاقيس وما
1061 ب 01 في بعضها الآخر من العلاقات، ومثلما نعتبر الهندسة رغم ذلك علما

واحدا لكل ما ذكرنا، ونعتبرها نفس العلم فكذلك ينبغي أن يكون الأمر في حالة البحث في الموجود. فتأمّل أعراض الموجود من حيث هو موجود ومقابلاتها من حيث هي موجودة لا ينتسب إلى علم آخر غير الفلسفة. فلا يمكننا أن نقسم البحث في الطبيعي من حيث إنه شيء موجود، بل من حيث كونه مشاركا في الحركة. والجدل والسفسطائية ينطبقان بالفعل على أعراض الموجود. ولكن ليس عليه 226 من حيث هو موجود، ولا على الموجود من حيث هو موجود. وهكذا لم يبق إلا أن يكون الفيلسوف هو الذي يعالج الموضوعات التي ذكرناها من حيث هي موجودات.

والآن، لما كان الموجود في كثرة دلالته يقال مع ذلك في علاقة مع واحد ومع شيء مشترك، وكانت المتعارضات تقال على نفس النحو من حيث كونها تقال على المتعارضات الأولى وترد إلى فروق الموجود، ولما كانت الموضوعات من هذا النوع يمكن أن يشملها علم واحد، فإن المسألة التي عبرنا عنها في البداية تحل بفضل ذلك أعني مسألة: هل يوجد علم واحد حول كثرة مختلفة بالجنس؟

04. كل علم للوجود مصحوب بدراسة الأوليّات

ولما كان الرياضي قد استعمل المبادئ العامة (القضايا الأساسية) في أسلوبه الذاتي له، فإن البحث في مبادئ الرياضيات ينتسب إلى الفلسفة الأولى. فمبدأ استثناء المساوي من المساوي ينتج عنه باق مساو يصح بصورة عامة على كل ما هو كمي. لكن الرياضيات تعزل هذه القضية الأساسية (المبدأ) وتركز بحوثها على جزء محدد مما هو مادة ذاتية لها، كالمستقيمات والزوايا والأعداد مثلا، أو أي شيء كمي آخر ليس من حيث هو موجود، بل من حيث هو شيء يتحدد بمقتضى اتجاه أو اتجاهين أو ثلاثة اتجاهات متصلة. أما الفلسفة فهي لا تعالج ما هو جزئي وأعراضه، بل هي تنظر في كل واحد منها مقتصرة على علاقته بالموجود من حيث هو موجود. وعلى نفس النحو كالحال مع الرياضيات يكون الأمر كذلك مع الطبيعيات، إذ إنها تنظر في أعراض الموجود ومبادئه من حيث هو متحرك وليس من حيث هو موجود. لكننا نفسر من العلم الأول كون موضوعه هو الموجود من حيث هو

موجود، وليس من حيث هو أي شيء آخر. وهكذا فينبغي أن نعتبر الطبيعيات وكذلك الرياضيات جزئين من الحكمة.

05. البرهان بالدحض على مبدأ عدم التناقض

إن للموجود مبدأ لا يمكن أبدا أن نخطئ فيه، بل هو ينبغي أن يوجد دائما في الجزء المقابل، أعني الحقيقة التي توجد في القضية 227 المبدئية: ليس يمكن أن يوجد نفس الشيء لشيء واحد، وألا يوجد له 1062 أ في نفس الوقت. وكذلك أي شيء آخر يكون على هذا النحو متعارضا في ما بينه. ولا يوجد دليل بمجرده على مثل هذه القضية المبدئية. إلا أنه يمكن أن نسوق دليلا ضد معارض محدد لهذا المبدأ. وأعني بالذات أنه ليس يمكن أن ننطلق في القياس المنطقي من مبدأ يمكن أن يكون أكثر يقينا من هذه القضية المبدئية. وكان ينبغي أن يكون ذلك كذلك لو أن برهانا مطلقا كان يمكن أن يساق من دونها. لكن من يدعي استنتاج الخطأ فيحكم بالقضيتين المتناقضتين في آن، ينبغي أن يسلم بشيء من جنس القول: إنه لا يمكن أن يوجد نفس الشيء وألا يوجد في نفس الوقت، وأن ذلك هو فعلا نفس الشيء لكنه لا يبدو مع ذلك نفس الشيء. إذ لا يمكن أن يسوق برهانا على هذا النحو ضد من يدعي أن القضايا المتناقضة حول نفس الشيء هي في آن قضايا صادقة. وينبغي لمن يريدون أن يتبادلوا الأفكار أن يفهموا شيئا ما يتبادلون الأفكار حوله، إذ كيف يمكن تبادل الأفكار بينهم إذا لم يحصل ذلك؟ ومن ثم فينبغي أن تكون كل كلمة معلومة وأن تفيد حقا شيئا واحدا وليس أشياء كثيرة. وإذا كان لها عدة دلالات فينبغي أن يوضح المتكلم الدلالة التي قصدها في استعماله لها. ومن قال إن كذا موجود وغير موجود ينفي بالذات ما أثبته. ويكون حينئذ قد قال: إن الكلمة لا تفيد ما تفيد. ومن ثم فعندما تعني كلمة أن كذا موجود، فإنه لا يمكن أن يكون الطرف المضاد في علاقة بالأمر نفسه صادقا. ثم إنه عندما تفيد كلمة أن شيئا ما موجود، وتكون قد قيلت بصدق، فينبغي ضرورة أن يكون ذلك كذلك. وما هو ضروري، لا يمكن أن يكون أحيانا غير ضروري. ومن ثم فإنه يمتنع أن تكون القضيتان المتناقضتان صادقتين على نفس الشيء في نفس الوقت. ثم إذا كان النفي بالذات صادقا مثل الإثبات، فإنه يمكن أن نزعم بكبير صدق فنسمي شيئا ما

إنسانا وليس إنسانا كذلك في آن. ويبدو إذن أنه إذا كان يمكننا أن نصف الإنسان بكونه ليس فرسا، نكون لا أكثر ولا أقل، قد قلنا الحقيقة أكثر من تسميتنا إياه بليس إنسانا. وينتج من ثم كذلك أن من وصفه بالفرس قد قال الحقيقة، إذ إن القضايا المتناقضة ينبغي أن تكون صادقة في آن. فينتج إذن من ثم، أن نفس الإنسان هو فرس وأي 228 حيوان آخر نشاء.

وهكذا إذن لا يوجد برهان مطلق على هذه القضايا المبدئية. ولا غرو، فإنه يوجد دحض لمن يضع نقيضها. فحتى الهرقليطي فإنه يمكن لنا تارة أن نرغمه على الاعتراف إذا أردنا سؤاله على هذا النحو بأنه لا يمكن أبدا أن تصدق القضيتان المتناقضتان في نفس الوقت 1062 ب 01 على نفس الموضوع. لكنه بذلك يكون له هذا الرأي من دون أن يكون واعيا حقا بما كان يقصد بذلك. ولكن بصورة عامة وتسليما بأن دعواه صادقة فإن الادعاء بأن نفس الشيء يمكن أن يوجد في نفس الوقت وألا يوجد كذلك، بحيث كان سينتج عن ذلك أن هذه الدعوى بالذات ليست صادقة. إذ كيف يمكن بالفصل بين طرفي التناقض، أن يكون النفي بالذات هكذا صادقا مثل الإثبات. فينبغي بذلك على نفس النحو كذلك عندما نجمع طرفي التناقض أن نكون وكأننا جمعنا النفي مع الإثبات ووحدنا نفي هذا الكل ليكون بالذات هكذا صادقا مثل إثبات الكل. وإذا لم يكن ممكنا أن نثبت شيئا صادقين، فإن هذه الدعوى ذاتها القائلة إنّه لا يوجد إثبات صادق، كاذبة. أما إذا كان يمكن أن نثبت شيئا بصدق، فإنه ينبغي من ثم أن تسقط الدعوى التي تجادل في مثل هذه القضايا المبدئية وتلغي بذلك إمكانية الحوار تماما.

06. مواصلة الدفاع عن مبدأ عدم التناقض

وما يزعمه بروتاغوراس، له قرابة مع هذه الدعاوى التي سقناها كذلك. أعني أنه عندما قال إن الإنسان مقياس كل شيء، فإنه لا يعني بذلك شيئا آخر غير القول: إن ما يبدو لكل أحد يكون أمرا يقينيا وثابتا كذلك. ولو كان ذلك كذلك لترتب عليه أن نفس الشيء يوجد ولا يوجد، وأنه خير وشر، وأن ذلك يصح كذلك على بقية المتقابلات في نفس الوقت، إذ إن هذا الشيء المحدد يبدو لأحد الناس جميلا ولغيره قبيحا، ويكون ما يبدو لكل واحد مقياسا للشيء. وهذه الصعوبة تزول

عندما نتأمل المنطلق الذي نشأ منه هذا الرأي. أعني أن البعض انطلقوا 229 من رأي فلاسفة الطبيعة وآخرين انطلقوا من التجربة بالقول: إنه ليس كل الناس يعلمون نفس الشيء حول نفس الموضوع، بل إن هذا الشيء المحدد يبدو حلوا للبعض وعكسه لغيرهم.

إن كون لا شيء يتكون من لاشيء موجود، بل كل شيء يتكون من شيء موجود، عقيدة يشترك فيها الجميع اشتراك كل فلاسفة الطبيعة في القول بها. ولما كان لا أبيض يتكون مما ليس بأبيض تام ومما ليس بأبيض في أي مكان[04]، فإنه ينبغي أن يتكون الأبيض مما ليس بأبيض. وبمقتضى رأيهم هذا فإنه ينبغي من ثم أن يتكون مما ليس بموجود، ما دام ما ليس «ليس أبيض» والأبيض شيئا واحدا. لكن هذه الصعوبة يسهل رفعها. فالطبيعيات[05] تبيّن فعلا إلى أي حد يصدر الصائر عن اللاموجود وإلى أي حد يصدر عن الموجود.

إن آراء أولئك الذين يتخاصمون انطلاقا من تصورات تشبه تعديل الأوزان، آراء غبية. فمن البيّن، أن البعض منهم قد وقع في خطأ. ويتضح ذلك من الإدراكات الحسية. فلا يبدو أبدا نفس الشيء للواحد
1063 أ
حلوا ولغيره عكسه من دون أن يكون الأول عضوه الحسي وذوقه للسائل المشار إليه فاسدين ومعطبين. فإذا كان ذلك كذلك، فعلينا أن نعتبر الواحد مقياسا، ولكن ليس الثاني. كما أعني أن الأمر هو كذلك في الخير والشر، وفي الجميل والقبيح، وفي كل ما هو من هذا النوع. فالزعم بأن الدعويين المتقابلتين لهما نفس الحق يماثل تماما القول: إن من يضع إصبعه أمام عينه وينظر بهذه الصورة فتبدو له الأشياء مضاعفة، يجعلها فعلا مضاعفة[06] لأنه جعلها تبدو كذلك ثم يجعلها مرة ثانية بسيطة غير مضاعفة لأنها تبدو كذلك فمن لم يحرك بصره في هذه الحالة يبدو له البسيط بسيطا. وبصورة عامة فلا يستقيم أن نستمد من التجربة أن الأمور الدنيوية عندما ندركها في تغيرها وعدم ثباتها أبدا على نفس الحال، أن نجعل الحقيقة ظاهرا من الأشياء. 230 والأحرى بنا أن ننطلق للبحث عن الحقيقة مما يكون سلوكه دائما على نفس النحو ولا يتجه أبدا إلى أي تغير. ومثل هذا النوع، الأجرام السماوية، إذ إن هذه ليست مما يظهر تارة على هذه الهيئة وطورا على غيرها، بل هي دائما هي هي، ولا يحصل فيها أي تغير. وإذا وجدت

حركة ومتحرك وكان كل شيء يتحرك من شيء إلى شيء، فإنه ينبغي من ثم أن يكون المتحرك موجودا في ذاك الذي تحرك انطلاقا منه وليس في هذا الذي تحرك إليه، بل هو يتحرك نحوه ويصل إليه، ولا يمكن للعكس أن يصدق في نفس الوقت بخلاف ما يريده ذاك.

فإذا كانت الأشياء الأرضية هي بمقتضى الكم في سيلان دائم وفي حركة مستمرة، وسلمنا بذلك، حتى لو لم يكن صحيحا، فلماذا لا ينبغي إذن أن يبقى ذلك ثابتا بمقتضى الكيف؟ وأحد الأسس الرئيس لادعاء أن المقابل يقبل التوقع، يكمن في التسليم بأن الكم لا يستمر في الأجرام، لأن نفس الشيء يكون في نفس الوقت طوله أربعة أذرع وليس طوله أربعة أذرع. لكن الجوهر يتأسس على الكيف. وهو ينتسب إلى الطبيعة المحددة في حين أن الكم ينتسب إلى اللامحدد.

ولماذا تفترض أن الطبيب عندما يأمرك بهذا الغذاء المعين يكون هذا الغذاء مناسبا لك؟ لماذا يكون ذلك الغذاء خبزا، ولماذا لا يكون كذلك ليس خبزا؟ ومن ثم فكان ينبغي تماما أن يكون شيئا ما، للأكل أو ليس للأكل. ولنفرض أنه غذاء لك، لكأنك عرفت أنه الحقيقة في هذه الحالة، ولكأن هذا الغذاء أمر لك به. وكان لا ينبغي أن تقبل بذلك لو كان حقا لا يوجد في الأشياء المحسوسة جوهر ثابت القيام، بل كل شيء دائم الحركة والسيلان.

فلنفرض أننا نغير أنفسنا باستمرار ولا نبقى أنفسنا أبدا فما الذي يبقى عجيبا عندما نصبح مثل المرضى لا تبدو لنا الأشياء نفس الأشياء؟ 1063 ب 01 فالمرضى كذلك لأنهم ليسوا في نفس المزاج ونفس السلوك، لا تبدو لهم موضوعات الإدراك الحسي كما في زمان صحتهم. ولذلك فليس ما يقبل الإدراك الحسي مشاركا في التغير، بل هو لا ينتج عند المرضى نفس الإدراكات الحسية، بل ينتج إدراكات أخرى. كما ينبغي 231 كذلك أن تسلك عندما يحصل التغير المشار إليه. وبالعكس فعندما لا نتغير، بل نبقى دائما نحن، كما نحن فلا شك إنه بذلك يبقى بعد شيء ما موجودا.

والآن فضد من يلوحون بهذه الشكوك استنادا إلى الأسس التي ناقشناها، ليس من اليسير حلها إذا لم نضع شيئا لا يمكن أن نطلب له

مزيدا من التأسيس. فلا يمكن أن نصل في أي تأسيس، وأي دليل إلى حالة مستقرة إلا على هذا النحو. أما إذا لم نضع شيئا من هذا النوع، فإننا نلغي كل حوار وبصورة عامة كل تأسيس. ومن ثم، فضد هذا الشرط لا يبقى شيء يمكن أن ننازع فيه بناء على أسس. أما أولئك الذين تبعا للموروث من هذه المصاعب التي تعترض الواقعين في هذا الشك، فيمكننا بيسر أن نتصدى لما يستدعي الشك فيها وأن نحله. وهذا بين مما قلناه.

وانطلاقا من هنا يتضح أنه يمتنع أن تكون القضايا المتناقضة حول نفس الشيء صادقة في نفس الوقت ومثلها القضايا المتقابلة حول نفس الشيء في نفس الوقت. ودون ذلك يكون الأمر بالنسبة إلى الأضداد، لأن كل مقابل ضدي يتضمن حرمانا. ويتبين هذا عندما نحلل تصور المتقابلات الضدية فنذهب بها إلى أصلها.

ودون ذلك كذلك يمكن أن يقال الوسط عن نفس الشيء الواحد. فموضوع قضيتنا عندما يكون أبيض سنكون على خطأ لو قلنا إنه ليس أبيض ولا أسود إذ ينتج من ذلك أنه أبيض وكذلك ليس أبيض. والمعلوم أنه لا يصدق من قضيتين مترابطتين إلا أحد طرفيهما، والطرف الثاني هو نفس الأبيض. كما لا يمكننا أن ندرك الحقيقة إذا أيدنا رؤية هرقليطس أو إذا اتبعنا رؤية اناكساغوراس وإلا لقلنا دون شك قولا متعارضا حول نفس الشيء. فعندما يقول أناكساغوراس: إن كل شيء جزء من كل شيء فإنه يقول دون شك: إن كل شيء مر وكذلك حلو في آن، وكذلك مع كل شيء نريد من المتقابلات الباقية ما تصورنا أن كل شيء دون شك موجود في كل شيء ليس بالقوة فحسب، بل بالفاعلية الحقيقية محددا ومفارقا.

ودون ذلك ينبغي أن تكون القضايا كلها كاذبة أو كلها صادقة، سواء بمقتضى عدة أمور أخرى غير معقولة يمكن لنا أن نستنتجها من هذه الفرضية ويمكن أن نصل بينها. وذلك خاصة لأنه إذا كان كل شيء
232 ينبغي أن يكون كاذبا، فهذه الدعوى نفسها ينبغي ألا تكون صادقة. أما لو كانت كل القضايا صادقة، لكان ينبغي كذلك أن تكون دعوى أن كل شيء كاذب، ليست كاذبة.

07. التمييز بين الميتافيزيقا وعلم الربوبية وبين الرياضيات والطبيعيات

إن كل علم يطلب مبادئ معينة وعللا لكل ما ينضوي تحت 1064 أ موضوع معرفته الذي يعلمه. فالطب يشمل الرياضة البدنية. وهلم جرا في كل واحد من باقي العلوم المنتجة والرياضية. فكل علم يقتصر على جنس محدد وينشغل به انشغاله بشيء حاصل وموجود. ولكنه لا ينشغل به من حيث هو موجود. فهذا الانشغال هو موضوع علم آخر منفصل عنه. ومن العلوم المشار إليها، ينشغل كل واحد منها في كل جنس من الموجود بما هو على نحو ما، ويطلب البرهان على الباقي بأقل أو أكثر صرامة. لكن العلوم تعالج الماهية بعض العلاج انطلاقا من الإدراك الحسي وبعضه بالافتراض. ومن ثم، يتبين كذلك انطلاقا من الاستقراء، أنه لا يوجد برهان ممكن على الجوهر والماهية.

وإذ إنه يوجد علم للطبيعة، فإنه بين، أنه ينبغي أن يكون هذا العلم مختلفا عن علوم العمل والإنتاج. وفي العلم الذي ينطبق على إنتاج صناعة تتصل بمبدأ الحركة الذي يطلب في الصانع وليس في المصنوع. وهذا المبدأ صناعة، وإلا فهو أي قوة أخرى. وعلى نحو مماثل يكون الأمر في علم متجه إلى العمل. فالحركة لا تكون في موضوع العمل، بل بالأحرى في العامل نفسه. أما علم الطبيعة فينشغل بما يكون له في ذاته مبدأ الحركة. فيتجلى من ثم، أن علم الطبيعة لا هو علم ينطبق على العمل ولا هو علم ينطبق على الإنتاج، بل هو علم نظري، إذ إنه يتنزل في واحد من بين هذه الأجناس الثلاثة.

وإذ إن كل علم من هذه العلوم الثلاثة يعلم الماهية بنحو ما وينبغي أن يستعملها كمبدأ، فإنه ليس علينا أن نغفل عن الكيفية التي يعرف بها عالم الطبيعة وكيف عليه أن يدرك تصور الجوهر، هل يكون ذلك على نحو الحوَل أو على نحو الانحراف. وتحت هاتين العبارتين كلتيهما 233 عن تصور الحول، يكون تصور الجوهر دائما في ترابط مع مادة الموضوع. لكن الانحراف (قابل للتصور) من دون مادة. فالحول يوجد في العين. ومن ثم لا يكون تصوره إلا مرتبطا بالعين. فهو في الفكر انحراف في العين دائما. وبين، أنه ينبغي أن يعرض تصور اللحم والعين وكل الأجزاء الباقية دائما في ترابط مع المادة.

ولما كان الموجود له علم من حيث هو موجود، وقائم بذاته قياما مفارقا، فإنه ينبغي أن نطلب: هل علينا أن نعتبره متحدا مع علم الطبيعة أم هو بالأحرى علم آخر؟ والمعلوم أن علم الطبيعة يعالج الموضوعات التي لها في ذاتها مبدأ حركتها. أما الرياضيات فموضوع نظرها هو فعلا ما هو باق لكنه غير مفارق. وإذن فما هو من الموجود المفارق وغير المتحرك، يعالجه علم آخر مختلف عن هذين العلمين كليهما، ما كان مثل هذا الجوهر المفارق وغير المتحرك موجودا كما سنحاول البرهان عليه. والبرهان يتعلق بمسألة: إلى أي حد يوجد مثل هذا الجوهر، 1064 ب وبمسألة: أنه حري بضرورة وجود الإلهي هنا أيضا، وبكونه المبدأ الأول والأفضل. وهكذا فبيّن، أنه يوجد ثلاثة أجناس من العلوم النظرية: الطبيعيات والرياضيات والإلهيات. والعلوم النظرية هي النوع الأسمى من بين العلوم. وهي مرة أخرى العلوم التي أشرنا إليها في الأخير. فهي تعالج الموجودات الأجدر. ويوجد في كل علم ما هو أعلى وما هو أدنى بحسب مقياس لموضوعاتها العلمية.

ويمكننا أن نقع في الشك فنسأل: هل علينا أن نعتبر علم الموجود من حيث هو موجود علما كليا أم لا؟ ففي العلوم الرياضية يعالج كل علم جزئي منها جنسا معينا ومحدودا. لكن العلم الرياضي الكلي مشترك بين كل هذه الأجناس. والآن، فلو سلمنا أن الجواهر الطبيعية هي الأولى من بين الجواهر لكان ينبغي أن يكون علم الطبيعة هو أول هذه العلوم. أما إذا وجدت طبيعة أخرى، وجوهر قابل للمفارقة وغير متحرك، فإنه ينبغي كذلك أن يوجد علم مختلف عن علم الطبيعة ومتقدم عليه، وينبغي أن يكون كليا، وذلك لأنه الأقدم.

08. الوجود العرضي والوجود من حيث هو صادق وكاذب

234 لما كان الموجود بمعناه العام يستعمل في دلالات مختلفة من بينها دلالة الوجود العرضي فإننا نريد أولا أن نعير هذه الدلالة من الموجود. وبيّن، أنه لا وجود لعلم بين ما ورثناه من العلوم يعالج ما هو عرضي. ففن البناء لا يسأل عما سيعرض لساكن البيت المقبل كأن يكون ساكنه بعد بنائه مثلا حزينا أو سعيدا، اسكافيا أو طباخا. فكل واحد من هذه العلوم هو بالأحرى علم ما هو ذاتي لموضوعه أعني علما متجها نحو ما ينتسب إلى غرضه. كما أنه بمقتضى[07] كون المتعلم

عندما يصبح ذا دراية باللغة ينبغي أن يكون في آن كلا الرجلين متعلما ولغويا في حين أنه قبل ذلك لم يكن قد أصبح كذلك (وما ليس دائما موجودا سيكون مرة موجودا ومن ثم، فسيكون في آن متعلما وعالما باللغة). وإذن فلن يسأل عن هذه المسائل أي من العلوم التي نعترف لها بكونها علوما. فالسفسطة وحدها هي التي تسأل مثل هذه الأسئلة، إذ هي التي تنشغل بالأعراض. وبالتالي فأفلاطون لم يجانب الصواب لما قضى بأن السفسطة تنشغل بما ليس موجودا (بالعدم).

لكن كون الأعراض لا يمكن أن يكون لها علم، ولو مرة، كذلك فأمر سنبينه عندما نحاول أن نرى العرض ما حقيقته. فنحن نقول: إن كل شيء هو إما موجود دائما وبمقتضى الضرورة (ولا أعني الضرورة القاهرة، بل تلك التي نحصل عليها في البرهان)، أو موجود في الأغلب، أو موجود لا دائما ولا في الأغلب، بل بمجرد العروض لا غير. ففي أيام الكلاب (صفة بشكل فلكي للطقس في الصيف) مثلا يمكن للبرد أن يحصل لكن ذلك لا يحصل دائما وبمقتضى الضرورة،
1065 أ 01
ولا في العادة، بل قد يحدث ذات مرة. وهو يفيد ما يحصل بالصدفة أي ما يحصل فعلا لكنه لا يحصل دائما ولا ضرورة ولا في الأغلب. وبذلك فقد بيّنا معنى العرض، ما هو. ويتضح لماذا لا يمكن أن يوجد علم لمثل هذا الموضوع، إذ إن كل علم يتوجه إلى ما هو دائم أو إلى ما 235
هو في الأغلب. والعرضي ليس من أي منهما كليهما.

ويتضح أن علل الأعراض ومبادئها ليست متقومة تقوم المبادئ الذي عليه علل الموجودات ومبادئها، وإلا لكانت كلها مثلها موجودة وجودا ضروريا. وإذا كان هذا الأول موجودا، وكان هذا الثاني موجودا، وإذا كان هذا الثاني موجودا، ما كان هذا الثالث موجودا، وكان كل هذا ليس بالصدفة، بل هو موجود ضرورة، فإنه ينبغي كذلك أن يكون كل شيء موجودا ضرورة، وعلته هي هذا الثالث إلى غاية السلسلة في الأثر الأخير. لكن هذا الأخير حصل على نحو عرضي. وكان ينبغي بمقتضى ذلك أن يكون حصول كل شيء ضروريا، فتخرج الصدفة وإمكان الصيرورة وعدم الصيرورة تماما من مجال الصيرورة. كما أننا إذا لم نعتبر العلل موجودة، بل فرضناها صائرة فستحصل نفس النتيجة. فكل شيء سيحصل بمقتضى الضرورة. ذلك أن ظلام الغد سيأتي ما

حصل كذا، وهذا يحصل ما حصل أمر ثان، والثاني ما حصل أمر ثالث. وعلى هذا النحو يمكننا أن نطرح دائما من الزمان المحدود بين الآن وغدا جزءا زمانيا إلى أن نصل في النهاية إلى الموجود في الحاضر. ولما كان هذا موجودا، فإنه ينبغي ضرورة أن يوجد كل ما يحصل بعده، فيصبح من ثم كل شيء بصورة عامة حاصلا ضرورة.

وانطلاقا مما هو موجود بحق وما هو[08] موجود بالعرض يوجد الواحد في ترابط الفكر، وهو انفعال فكري. ومن ثم فالمبادئ لن تطلب في ما هو موجود بهذا المعنى، بل في الموجود المفارق خارج الفكر. لكن الموجود الآخر الموجود بالعرض ليس ضروريا، بل هو غير محدد. ومن ثم فإن علله ليس لها ترتيب ولا حدود.

إن الـ«ما من أجله»، يوجد في ما يتكون بواسطة الطبيعة أو بواسطة قدرة الفكر. لكن الصدفة، تحصل عندما يحصل شيء من ذلك على نحو عرضي. ومثلما أن بعض الموجود يكون موجودا بذاته، وبعضه يكون بالعرض، فإن هذا ينطبق كذلك على هذا الحادث. فالصدفة هي علة عرضية في ما هو بالصدفة في هدف تغير جار وتابع لقرار الإرادة. 236
ولهذه العلة فإن الصدفة لها نفس الغرض الذي للتدبر المفكر، إذ إن القرار لا يحصل من دون التدبر الفكري. لكن هذه العلة التي يمكن أن يحصل بفضلها الأمر الاتفاقي غير محددة. ولذلك فهي غير قابلة للعلم بالنسبة إلى التدبر الفكري. وهي علة عرضية. وهي علة للاشيء
1065 ب 01 بصورة عامة. والصدفة تكون سعيدة أو غير سعيدة عندما يكون نجاحها خيرا في الأولى أو شرا في الثانية. والحظ واللاحظ يتدخلان عندما يكون هذا النجاح والفشل كبيرين. ولما كان لا شيء من العرضي أقدم مما هو قائم بذاته، فإن ذلك يصح بالنسبة إلى العلل. ولو كانت الصدفة وغير المراد علة السماء لوجدت علة أقدم من العقل والطبيعة[09].

09. الوجود بالقوة والوجود بالفعل والحركة

بعض الأشياء موجود بالفعل فحسب. وبعضها موجود بالقوة فحسب. وبعضها بالقوة وبالفعل معا، أو هو كم، أو أي مقولة من المقولات الباقية. لكن الحركة ليست إلى جانب الأشياء أو خارجها، إذ إن التغير يوجد دائما بما يناسب المقولات. ولا يمكن أن يوجد شيء

مشترك لها كلها مما لايقع تحت أي مقولة. وكل واحد من المشتركات يحصل لها جميعا بمعنيين. فالشيء المحدد مثلا، بعضه هو شكل نفس الشيء وبعضه حرمان. وهي كذلك في الكيف، فبعضها أبيض وبعضها أسود. وكذلك في الكم، البعض تام والبعض ناقص. وكذلك في الحركة، البعض فوق والبعض تحت أو خفيف وثقيل. كما يوجد كثير من الأنواع في الحركة والتغير بقدر ما يوجد في الموجود. وإذ إن في كل جنس من الموجود يتميز الموجود الممكن عن الموجود بالفعل، فإني أسمي الفاعلية الحقيقية للممكن من حيث هو ممكن، حركة. وكون هذا التحديد صادقا، يتضح مما يلي. فعندما يوجد بالفعل الحقيقي ما يقبل البناء من حيث تسميتنا له قابلا للبناء فإنه سيبنى. وذلك هو فعل البناء. ونفس الشيء يصح على التعلم والعلاج والتقلب والمشي والقفز ويصح على التغذية والنضوج. فكون الشيء يصبح متحركا، يحصل مباشرة بهذا التفعيل إما قبله أو بعده. وإذن 237 ففاعلية الممكن تصبح فاعلة بمجرد أن تصبح بالفعل هي ذاتها أو غيرها من حيث هو قابل للتحريك، وتلك هي الحركة. وذلك ما أعنيه بالـ«من حيث». فالمعدن سواري بالقوة. لكن فاعلية المعدن من حيث هو معدن ليست حركة. فـ«كون الشيء معدنا» وكونه بالقوة ليسا شيئا واحدا. ولو كانا بإطلاق متحدين بالتصور لكانت فاعلية المعدن حركة. لكنهما ليسا متماهيين كما يتبين من طرفي التعارض. فقدرة الإنسان على أن يصبح سليما، وقدرته على أن يصبح مريضا ليستا قدرتين متحدتين (وإلا لكان كون المرء سليما وكونه مريضا متحدين). ولا ريب أن الموضوع الحامل الذي يكون سليما مثلما يكون مريضا يمكن أن يكون إما سائلا أو دما متماهيا وواحدا. ولما كان ذلك ليس متماهيا مثلما أن اللون والمرئي ليسا متحدين فإن فاعلية الممكن من حيث هو ممكن حركة. وكون هذه الفاعلية حركة، وكون «الكون متحركا»

1066 أ 01 يحصل بعد حصول هذه الفاعلية، وكون ذلك نفس الشيء يوجد في الفاعلية الحقيقية تارة، وطورا لا يوجد، كالقابل للبناء مثلا من حيث هو قابل للبناء، وفاعلية ما يقبل البناء من حيث قبوله البناء، هو البناء. ذلك أن البناء هو إما فاعليته[10] ذاتها أو البيت المبني. لكن ما أن يوجد البيت لن يبقى لقابل البناء وجود. وقابل البناء يصبح مبنيا. وهكذا

فينبغي أن يكون البناء هو الفاعلية. لكن البناء حركة. ويصح نفس الشيء على كل متحرك. وكون هذه المعطيات صحيحة يتبين مما يقوله آخرون عن الحركة ومن صعوبة تعريفها بطريقة أخرى. فلا يمكننا أن نضعها في جنس آخر. ونرى ذلك عندما يحاول البعض تسميتها «الكون غيرًا» أو اللامساواة أو عدم الموجود. ولا أحد من هذه بحاجة إلى التحرك، كما أنه قليلا ما يوجد تغير في أي من هذه، أو يصدر عنها أكثر من صدوره عن أضدادها. وأساس وضعهم إياها هنا، يتمثل في كون الحركة تبدو شيئا غير محدد. ومبادئ السلسلة الأخرى
238 بسبب ما فيها من حرمان غير محددة، إذ لا هي شيء محدد لا الكيف ولا أي شيء آخر من المقولات بالشيء المحدد. ولكن كون الحركة تعتبر غير محددة، يتمثل أساسه في كوننا لا يمكننا أن نعدها ضمن القوة ولا ضمن فاعلية الموجود. فلا ما هو مقدار بالفعل، ولا ما هو مقدار بالقوة يتحرك ضرورة. والحركة تبدو بحق فاعلية حقيقية لكنها فاعلية ناقصة. وذلك لأن ما هو بالقوة ناقص، هو قوة فاعليته. ولا نستطيع أن نردها إلى الحرمان ولا إلى الإمكان ولا إلى الفاعلية في ذاتها. فلا واحدة من هذه المسلمات بمقبولة. ومن ثم لم يبق إلا ما قلناه وهو أنها فاعلية وليست فاعلية في نفس الوقت مثلما حددناها بدقة، وهو بحق تحديد عسير التصور. لكنه مع ذلك تحديد ممكن للحركة.

وبين، أن الحركة توجد في ما يقبل الحركة. فهي فاعليته. وهي تكون بحق في ما له القدرة على الحركة. وفاعلية ما هو قادر على الحركة ليست غيرا. فالحركة ينبغي أن تكون فاعلية الأمرين. فما هو قادر على التحريك شيء يحصل بواسطة القوة التي هي محركة بواسطة الفاعلية الحقيقية. لكن القدرة على التحريك تكون بالنسبة إلى ما يقبل التحريك. ومن ثم فعلى نحو متساو تكون الفاعلية الفعلية للأمرين واحدة مثل وحدة نفس المسافة الفاصلة بين الواحد والاثنين، وبين الاثنين والواحد، ومثلما يكون الانحدار منحدرا في آن دون أن يكون التصور الوجودي واحدا. وكذلك يكون سلوك المحرِك والمحرَك.

10. اللامتناهي لا يوجد بالفعل

فهم من اللامتناهي إما ما لا يمكن قطعه، لأنه بمقتضى جوهره ليس من طبعه أن يقطع على النحو الذي نسمي به الصوت غير قابل

للرؤية، أو ما لا يقبل قطعه الاكتمال، أو ما لا يكاد يقبله، أو ما لا يسمح بقطعه، أو ما لاحد له رغم كون ذلك مناسبا له بمقتضى جوهره. 1066 ب ويمكن لشيء ما أن يكون لامتناهيا في علاقة بالزيادة أو بالنقصان أو بهما معا. أما أن يكون لامتناهيا في ذاته مفارقا للأشياء المحسوسة[11] 239 موجودا فذلك غير ممكن. فإذا لم يكن عظما ولا مجموعة، بل هو جوهر اللامتناهي ذاته[12] وليس عرضا، فإنه سيكون العظم القابل للقسمة أو مجموعة. ولو كان غير قابل للقسمة، لكان ليس لامتناهيا، ولكان حينها بالمعنى الذي يكون به الصوت غير مرئي. فإذا قصدنا أنه ليس قابلا للقسمة بهذا المعنى فلن نطلب كذلك اللامتناهي، بل بمعنى ما هو غير قابل لأن يقطع. فكيف عندئذ يمكن أن نتصور أن شيئا لامتناهيا في ذاته، موجود عندما لا يكون كذلك عددا وعظما عرَضهما هو اللامتناهي؟ وعندما يكون اللامتناهي عرضيا فإنه لا يمكن أن يكون عنصرا مقوما للأشياء الموجودة من حيث هي لامتناهية، ودون ذلك بمعنى العنصر اللامرئي من اللغة رغم أن الصوت غير مرئي. أما كون اللامتناهي لا يمكن أن يكون بالفعل فيتضح من كون كل جزء مأخوذ منه، ينبغي أن يكون لامتناهيا. فـ«الكون لامتناهيًا» واللامتناهي أمر واحد من حيث كون اللامتناهي جوهرا ولا يقال عن موضوع. ومن ثم فلا ينبغي أن يكون اللامتناهي غير قابل للقسمة وحيثما يكون قابلا للقسمة فإنه يكون لامتناهيا[13]. أما كون اللامتناهي هو مرة أخرى له كثير من اللامتناهيات في أجزائه، فغير ممكن. ومع ذلك، فمثلما أن الهواء جزء من الهواء فيمكن أن يكون بعض اللامتناهي لامتناهيا إذا كان اللامتناهي جوهرا ومبدأ. ومن ثم فالأحرى أن يكون غير قابل للقسمة والمفارقة إلا أنه غير ممكن في ما هو لامتناه بالفعل لأنه ينبغي أن يكون مقدارا. ومن ثم فليس هو إلا عرضا. لكن إذا كان الأمر كذلك فإنه غير ممكن بمقتضى شروحنا السابقة أن يكون اللامتناهي مبدأ، بل المبدأ هو ما يكون اللامتناهي عرضه كالهواء مثلا أو كالعدد الزوجي.

كان البحث إلى حد الآن بحثا عاما. أما كون اللامتناهي غير موجود في الحسيات، فذلك بين مما يتلو. فإذا كان تصور الجسم هو ما تحده سطوح، فإنه لا يمكن أن يوجد جسم لامتناه سواء في ما تدركه الحواس أو في ما يدركه الفكر. ودون ذلك يمكن لعدد أن

240 يوجد ويكون مفارقا ولامتناهيا. فما يقبل العدّ هو العدد أو ما يحتوي على العدد. وعلى نحو ما اتبعناه في السماع الطبيعي، فعلينا أن نبرهن على نفس الشيء بالصورة التالية. فأي جسم لامتناه، لا يمكن أن يكون مؤلفا أو بسيطا. فهو لا يكون مؤلفا لأن العناصر محدودة العدد وقد يحصل فتكون العناصر متساوية. ولا يمكن أن يكون واحد منها لامتناهيا. فعندما تكون قوة الجسم الآخر، كذلك تبقى في حدها الأدنى[14]، فإن المحدود يزيله اللامحدود. أما كون كل عنصر لامتناهيا، فذلك غير ممكن، إذ إن الجسم هو ما يكون قابلا للتمدد في كل الأبعاد واللاتناهي. والتمدد اللامتناهي من ثم، جسم لامتناه كان ينبغي أن يكون لامتناهيا في كل الأبعاد. ودون ذلك، إمكان أن يكون الجسم اللامتناهي جسما وحيدا وبسيطا، سواء بمقتضى نظريات البعض كشيء إلى جانب العناصر يجعلون منه ذلك ممكنا (إذ إن مثل هذا الجسم لا يوجد إلى جانب العناصر، إذ ما منه يتكون كل شيء ينحل
إليه الشيء كذلك مرة أخرى، لكن يتبين دون شك أن ذلك ليس إلى 1067 أ
جانب الأجسام البسيطة) أو بوصفه نارا أو أي عنصر آخر. وبصرف النظر عن افتراض أحد العناصر لامتناهيا فإنه يمتنع تسليما بالمحدودية أن يكون مجموعها كلها أو أن يصير نفس الشيء كما يقول هرقليطس بأن كل الأشياء تصبح ذات مرة شيئا واحدا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الواحد الذي يجعله بعض الطبيعيين عنصرا. فكل شيء يتحول انطلاقا من المتقابلين من الحار والبارد مثلا.

إن الجسم المحسوس يوجد في مكان ما. ومكان الكل متحد مع مكان أي جزء منه. فمثلا الأرض كلها مثل أي جزء من ترابها[15]. فإذا كان الكل من نفس النوع فإنه يكون لا غير متحرك ولا متحركا دائما. لكن ذلك غير ممكن. إذ ما علة كونه بالأحرى تحت، بدلا من كونه فوق، أو في أي مكان؟ فليكن مثالنا قطعة من تراب الأرض فإلى أين يمكنها أن تتحرك أو أين يمكنها أن تبقى، والمعلوم أن المكان اللامبالي[16] بجسمه لا متناهٍ؟ ومن ثم، فإن هذه القطعة من تراب الأرض ستشغل كل المكان. وكيف يكون ذلك؟ وكيف إذن يكون بقاؤها
241 وحركتها؟ أم هل هي ستبقى وكفى؟ ثم هل سيكون عليها ألا تتحرك؟ أم هل هي ستتحرك في كل الأحوال؟ ثم هي ما كانت لتبقى ثابتة. وإذا

كان الكل غير متماثل بالنوع فإن الأماكن ليست كذلك متماثلة بالنوع، ويكون جسم الكل في المقام الأول ليس واحدا إلا بتلامس الجوار، إذ لا هو محدود بالنوع ولا هو غير محدود بالنوع. أما أنها كان ينبغي أن تكون محدودة، فأمر غير ممكن، لأنه كان ينبغي حينها أن يكون بعضها غير محدود إذا كان الكل غير محدود، وبعضها الآخر محدودا. فالنار أو الماء مثلا ومثلهما كان ينبغي أن يحصل إفناء للمقابل. أما إذا كانت لامتناهية وبسيطة، فإن الأماكن حينها ينبغي أن تكون لامتناهية والعناصر لامتناهية. وإذا كان ذلك غير ممكن وكانت الأماكن محدودة فإنه ينبغي كذلك أن يكون الكل محدودا ضرورة. وبصورة عامة فإنه لا يمكن أن يوجد جسم لامتناه ومكان لامتناه للجسم إذا كان كل جسم قابلا للإدراك الحسي، إما ثقيل أو خفيف. فلو كان ذلك كذلك لكان من ثم، إما متحركا نحو الوسط أو إلى فوق. لكن ذلك يمتنع عن اللامتناهي سواء افترضنا أخذ الكل أو النصف. فإننا لا يمكن أن نقبل بهاتين الحركتين. إذ كيف يمكننا أن نقسم اللامتناهي أو كيف يمكن أن يوجد في اللامتناهي فوق وتحت أو إلى فوق أو إلى النصف؟ وإذا كان كل جسم محسوسا في المكان وكانت أنواع المكان ستة فهذه لا يمكن أن توجد في الجسم اللامتناهي. وبصورة عامة فإذا كان غير ممكن أن يكون المكان لامتناهيا، فإنه كذلك غير ممكن بالنسبة إلى الجسم، إذ ما هو في المكان هو في مكان ما. وهذا المكان يفيد إما فوق أو تحت أو أي من التحديدات الأخرى. وكل واحد منها حد للمكان.

ليس اللامتناهي نفس الشيء في العظم والحركة والزمان، لكأنه جوهر واحد، بل المتأخر من حيث هو لامتناه يفيد بعلاقته مع الأول. مثال ذلك أن الحركة في علاقة مع العظم ولكن بسبب الحركة.

11. التغيّر والحركة

1067 ب إن ما يتغير يتغير، تارة بمعنى عرضي مثل ما يحصل للمتعلم، وطورا ننسب التغير إلى شيء بصورة عامة لأن شيئا ما فيه يتغير، مثل 242
ما يحصل في كل ما يتغير بتغير أجزائه. فالجسم يعافى لأن العين مثلا أصبحت معافاة. ولكن يوجد كذلك شيء يتحرك بذاته أولا، وهذا قابل للتحريك بذاته. كما أن الأمر هو كذلك[17] في المحرك. فبعضه يحرك بمعنى عرضي، وبعضه متحرك ببعضه، وبعضه بذاته. ويوجد

محرك أول. ويوجد كذلك شيء سيحرَك وما سيتحرك إليه الزمان[18]. ومنه ما تصدر منه الحركة، وما إليه تذهب الحركة. والصور والأعراض والمحل وما يتحرك إليه وما يحرك ليست متحركة مثل العلم والحرارة. فالحرارة ليست حركة، بل هي احترار. والتغير غير العرضي لا يوجد في كل الأشياء، بل في المتعارضات الضدية والوسائط وفي المتقابلات المتناقضة، وهو ما نقتنع به بالاستقراء.

إن ما يتغير، يتغير، إما من موضوع، في موضوع، أو مما ليس بموضوع في ما ليس بموضوع، أو من موضوع في ما ليس بموضوع، أو من لاموضوع في موضوع. وأعني بموضوع ما كان مفادا بإثبات. وينبغي كذلك أن توجد ضرورة ثلاثة أنواع من التغير. فالنوع الأول هو التغير مما ليس بموضوع إلى ما ليس بموضوع، وهذا لا يوجد أبدا، لأنه لا يوجد تعارض[19] لامضاد ولامناقض. والتغير مما ليس بموضوع في موضوع بعد تعارض تناقضي، هو الكون. وفعلا فحيثما يوجد هذا التغير بإطلاق يكون الكون بإطلاق. وحيث يكون التغير لشيء معين يكون الكون معينا. أما التغير من موضوع في لاموضوع، فهو الفساد. وفعلا فحيثما يكون هذا التغير بإطلاق يكون الفساد بإطلاق. وحيث يكون التغير من شيء محدد يكون الفساد محددا. وعندما يكون اللاموجود مستعملا في عدة دلالات، ولا يكون لا ذلك الذي يحيل 243 على الوصل والفصل ويقبل التغير، ولا ذلك إلى ذلك الذي يوجد بالقوة والذي هو مضاد للموجود بإطلاق (فما ليس بأبيض أو ليس خيرا يمكن من ثم أن يتحرك على نحو الإمكان بمعنى عرضي من حيث إن ما ليس بأبيض مثلا يمكن أن يكون إنسانا وهو بإطلاق ما ليس شيئا محددا، ولا يمكن بأي نحو أن يتحرك، لأنّه لا يمكن أن يتحرك ما ليس بموجود)، فإذا كانت الحال كذلك، فإن الكون لا يمكن أن يكون حركة إلا أن المعدوم يتكون حقا مع ذلك. وعندما يصبح الكون فيه بمعنى عرضي لا غير، فإنه يصدق أن نقول إن اللاموجود يحصل في ما هو بصدد التكون بإطلاق. ودون ذلك يمكن أن يكون الكون سكونا. ويضاف إلى هذه المصاعب، أنه في حين أن كل متحرك يتحرك في المكان، فإن اللاموجود ليس في المكان، وإلا لكان ينبغي أن يكون في مكان ما. ودون ذلك أيضا أن يكون الفساد حركة. إذ

1068 أ ضديد الحركة لا هو حركة ولا هو سكون. لكن ضديد الفساد هو الكون. ولما كانت كل حركة نوعا من التغير وكان التغير، له الأنواع الثلاثة الموجودة، ولما كان من بين هذه الأنواع الثلاثة التغيران الاثنان في التعارض الضدّي أي الكون والفساد ليسا نوعين من الحركة، فإنه ينبغي ضرورة أن يقتصر التغير على أن يكون من موضوع في موضوع. والموضوعات هي إما أضداد أو توجد بين الضدين، إذ يمكن أن نفترض أن الحرمان شيء مضاد كما هو بحق عندما يفاد بالإثبات، كما في مثال العريان والأبكم والأسود.

12. مواصلة في التغير والحركة وتحديد بعض المفهومات

إذا كانت المقولات تنقسم إلى الجوهر والكيف والأين والفعل والانفعال والإضافة والكم فإنه ينبغي ضرورة أن توجد ثلاثة أنواع من الحركة: الحركة الكيفية والحركة الكمية والحركة المكانية. ولا يمكن أن توجد حركة بالجوهر، لأن الجوهر ليس ضدا لشيء. ودون ذلك إمكانا وجود حركة في الإضافة، إذ يمكن خلال تغير أحد فرعي الإضافة[20] أن نقول صادقين، إن الفرع الثاني لم يتغير. وإذن فحركة 244 الإضافي لا تكون إلا حركة عرضية. ودون ذلك وجودا حركة الفاعل والمنفعل أو المحرِّك والمحرَّك إذ بصورة عامة لا يمكن أن توجد حركة الحركة، ولا كون الكون، أو تغير التغير. ويمكن لنا أن نتكلم بمعنيين على حركة الحركة. وحينها إما أن الحركة تكون موضوعا مثل اعتقادنا أن الإنسان يُحرك لأنه ينتقل من البياض إلى السواد. ونعتقد كذلك أن الحركة قد تصبح حارة أو باردة، والمكان قد يتغير أو يكثر. لكن ذلك غير ممكن لأن الحركة ليست موضوعا. أو لعلنا نرى أن حركة الحركة تقع لأن موضوعا مختلفا يتغير إلى صورة أخرى انطلاقا من تغيره كما في حالة الإنسان الذي يتغير من المرض إلى الصحة. لكن حتى ذلك فهو مستحيل إلا بمعنى عرضي. فكل حركة تغير من واحد إلى آخر (ونفس الأمر يصح كذلك على الكون والفساد إلا أن الفرق هو في الانتقال إلى كذا أو كذا من المتضادات التي ليست أنواعا من التغير)[21] ومن ثم يكون تغير شيء في آن من الصحة إلى المرض، وهذا التغير بالذات في آخر (وبين، أنه عندما يكون شيء بعد، قد مرض، فالمفروض أن يكون بعد في حال ما قد تغير، ذلك أنه يمكن

حقا كذلك أن يحصل استقرار) وحقا في كل مرة وليس في أي مرة
30 نريد. وتلك تكون حالة تغير من شيء إلى شيء. ومن ثم فمن المفروض
أن يكون تغيرا ضدّيا وبالذات إلى الشفاء. وبالأحرى لا يوجد تغير
للتغير إلا بمعنى عرضي مثل تغير التذكر إلى النسيان، حيث إن ما
يوجد فيه التذكر يكون تارة تحولا إلى علم أو إلى صحة.

ولو قلنا بوجود تغير التغير وكون الكون لحصل التسلسل إلى ما
35 لانهاية له. فينبغي ضرورة كذلك أن يكون الكون السابق حتى يكون
1068 ب 01 الكون اللاحق، كما في مثال حصول الكون لذاته. ومن ثم، فإنه لا
يكون بعد قد تكون بإطلاق، بل هو يكون كون كون[22]. 245

والآن، فعندما يتكون هذا ثانية، فإنه يكون حينها ليس بعد متكونا.
05 ولما لم يكن في اللامتناهي شيء أول، فإنه لن يكون في هذه الحالة
شيء أول. ومن ثم لن يحصل الموالي كذلك. وحينها يبدو أنه لا شيء
يمكن أن يتحرك أو أن يتغير.

وبنفس الشيء توجد الحركة المتضادّة وثبات الوجود والصيرورة
والفساد. ومن ثم فما أن يصبح الصائر صائرا حتى يفسد إما بالتزامن
مع الكون أو بعده، إذ إن ما هو بصدد الفساد ينبغي أن يكون قد وجد.

10 ولا بد أن يتأسس ما هو بصدد التكون. والتغير على مادة. فماذا
يمكن أن تكون هذه المادة؟ ما هي لتكون على نفس النحو صيرورة أو
تغيرا مثل مادة التغير الكمي للجسم المقذوف أو مثل الروح؟ وما هو
الشيء الذي تتحرك إليه؟ فالحركة ينبغي أن تكون حركة تصدر عن هذا
الشيء المحدد، في هذا الشيء المحدد وليست مجرد حركة. فكيف
يمكن أن يكون ذلك ممكنا؟ لا يمكن أن يكون من جنس تعلّم التعلّم.
ومن ثم فلا توجد صيرورة الصيرورة كذلك.

15 ولما كان التغير لا يحصل لا في الجوهر ولا في الإضافة ولا في
الفعل ولا في الانفعال، فإنه لم يبق إلا أنه يوجد تغير في الكيف والكم
والمكان، إذ في كل واحد من هذه يوجد تضاد. وما أقصده بالكيف
ليس ما ينتسب إلى الجوهر (إذ حتى الفرق النوعي هو كيف بحق) بل
الكيف العرضي الذي بمقتضاه نقول عن شيء ما إنه يعرض له أو لا
يعرض له الكيف العرضي.

وما لا يتحرك يقال مرة على ما لا يمكن أن يحرك ثم على ما يتحرك بعد مدة طويلة وبجهد أو يبدأ بعسر في الحركة ثم على ما هو قادر بالجوهر على أن يحرك لكنه لن يتحرك فعلا، لا متى، ولا هنا، ولا كيف يصبح قادرا على الحركة. وهذا النوع من عدم التحرك أقصر نسبته إلى السكون. فالسكون هو المقابل الضدّي للحركة. ومن ثم فهو حرمان في ما هو قادر على الحركة.

والمجتمع بمقتضى المكان هو ما كان في نفس المكان الأول 246 منفصلا، هو ما كان موجودا في مكان آخر. فنحن ننسب الجوار المتلامس إلى شيء حدوده مجتمعة. والوسط يعني ما يزول فيه الصائر قبل زواله في الأقصى عندما يتغير تغيرا متصلا بمقتضى الطبيعة. ذلك أن المضاد بالمكان، يعني ما يكون الأبعد على خط مستقيم. والموالي الأقرب هو ما يوجد بعد البداية، ثم عندما لا يوجد بينه وبين ما يتلوه أولا، مثل ما كان بالموضع، أو بالنوع، أو ما هو محدد بغير ذلك، شيء من نفس النوع يكون في الوسط. وهكذا تكون المستقيمات المواليات الأقرب بالنسبة إلى مستقيم، والوحدات بالنسبة إلى وحدة، ومنزل بالنسبة إلى منزل آخر. وبذلك فإنه يسمح بإطلاق بأن يكون شيء آخر في الوسط. فالتالي الأقرب هو ذاك بالنسبة إلى شيء محدد وهو 1069 أ اللاحق. والوحدة ليست التالي الأقرب إلى الإثنين والقمر الجديد (الهلال) ليس الأقرب إلى الربع الثاني. والحاد يعني التالي الأقرب عندما يلامسه. ولما كان كل تغير يوجد المقابل لكن المقابل يكون تارة ضدا وطورا نقيضا فإن التعارض الضدّي لا شيء يكون وسطا له. ومن ثم فبيّن، أنه لا يوجد وسط بين الضدين. والمتصل هو المحادّ والملامس. وأتكلم على المتصل بالذات عندما يكون شيئان لهما نفس الحدود يتلامسان بها ويترابطان. ومن ثم فالتواصل لا يحصل إلا حيث يمكن أن تحصل وحدة من عدة أشياء بواسطة التلامس. وبيّن، أن تصور التالي الأقرب مع الأول، إذ إن التالي الأقرب لا يلامس بعد الملامس، بل بالعكس ينبغي أن يكون التالي الأقرب. وعندما يكون شيء متصلا فإنه ينبغي أن يحصل تلامس. لكن العكس ليس صحيحا عندما يكون التلامس كذلك اتصالا بعد. وحيثما لا يوجد تلامس فليس هناك نمو مشترك بينهما. وهكذا فالنقطة والوحدة ليستا

أمرا واحدا. ففي الأولى يوجد تلامس. وفي الثانية لا يوجد تلامس بل لا يوجد إلا توال مباشر، كما يوجد في إحداهما وسط، ولا يوجد في الأخرى.

الهوامش

01 يوضح بونيتس في الشرح ص 452 الكلمة الناقصة في Cod.Ab «إذا وجد استدلال» (ἀπόδειξίς ἐστιν) أنها غير مناسبة ويفهم الموضع على النحو التالي: «هل الحكمة لا تتعلق إلا بالجواهر أو هي تتعلق كذلك بالأعراض؟ إذا وجد بالذات استدلال بالنسبة إلى الأعراض فحينها لن يوجد استدلال للجواهر» راجع كذلك المقالة ب 02 أعلاه ص 195.

02 (ἔσται) «كان ينبغي أن يكون» (بدلا من «هي» ἐστὶν فيE أو εἰσὶν أب) تبعا للاسكندر.

03 راجع الشرح ص 457.

04 اعتبر بونيتس الكلمات «أما الآن إذا لم يكن قد أصبح أبيض» (νῦν δὲ γεγενημένον μὴ λευκόν) في الشرح ص 461 غير أصلية وشطب في بقية النص على (μὴ) بعد (γιγνόμενον).

05 ما نراجع الكون والفساد 317 .3 I ب 15.

06 وضع (τ΄) بدلا من (δ΄).

07 يعتبر بونيتس الكلمات التي لم يناقشها الاسكندر «وكون المثلث هو كذلك عالم باللغة» و(μουσικὸν καὶ γραμματικὸν οὐδὲ) مما لا يمكن الاستغناء عنه (إذا لم نرد أن نعوض (μουσικὸν) ب (εἰ)؛ راجع الشرح ص 464.

08 بالنسبة إلى «وما ليس موجودا» (καὶ μὴ) «وما» (καὶ τὸ) نقلت راجع الشرح ص 464. [1890 ص 235 هـ 01]

09 راجع حول هذه الفقرة الطبيعيات ب 5 و6.

10 «البناء هو فاعليته» (τούτου) بديلا من «وهذا البناء الفاعلية» (τοῦτο)؛ راجع الشرح ص 466.

11 «من الأشياء الحسية» (τῶν αἰσθητῶν) تبعا للسماع الطبيعي 204 .5 III أ 8. بدلا من «لكن باعتباره محسوسا» (αἰσθητὸν δ΄).

12 (αὐτό) حسب النسخة E راجع الشرح ص 467.

13 (εἰς ἄπειρα διαιρετόν) حسب E والسماع الطبيعي 204 .5 III أ 24.

14 «بالحد الأدنى» (ὁποσῳοῦν) استبدل تتبع السماع الطبيعي 204 .5 III ب 15.

15 «ثم جزء من تراب الأرض» (καὶ βώλου μιᾶς) حولت بحسب السماع الطبيعي 205 .5 III أ 12.

16 «ما هو لا مبال بها» (τοῦ συγγενοῦς αὐτῇ) حسب السماع الطبيعي 205 .5 III أ 16.

17 (τι) متروك حسب السماع الطبيعي 224 .1 V أ 31.

18 «الزمان» (ὁ χρόνος) حسب السماع الطبيعي 224 .1 V أ 35.

19 تغيير الموضع حسب السماع الطبيعي 225 .1 V أ 11.

20 (μὴ) أهملت تبعا للسماع الطبيعي 225 .2 V ب 12؛ راجع بالمناسبة الشرح ص 468.

21 «ليست من أنواع التغير» (οὐ κινήσεις) حسب النسخة E.

22 (ἀλλά τι γιγνόμενον γιγνόμενον) قرأه بونيتس ويشرح هذه القراءة في الشرح ص 468.

المقالة 12: اللام

Λ

01. موضوع الميتافيزيقا والجواهر الثلاثة

1069 أ 18 موضوع فحصنا الجوهر. فما سنبحث فيه هو مبادئ الجواهر 247
وعللها. فعندما نرى الكون بوصفه كلا يكون الجوهر حينئذ جزأه الأول. وعندما نراه بوصفه سلسلة، يكون الجوهر هو الأول في هذه الحالة أيضا. وينتج من ثم أن الكيفي ثم الكمي يتبعانه. كما أن الباقي ليس أبدا موجودا بحق، وبإطلاق، بل هو كيفيته وحركته. فما عدا الجوهر لا يعد موجودا ما كان إلا بمعنى مماثل لما ليس بأبيض، وما ليس بعدد زوجي[01]. فنحن ننسب إلى هذين، الوجود دون شك، كما في مثال إنه ليس أبيض. ولا شيء مما بقي بقائم بذاته ولا بمفارق. ويشهد بذلك قدامى المفكرين. فقد بحثوا في مبادئ الجوهر والعناصر والعلل. والفلاسفة المعاصرون يعتبرون الكلي جوهرا، إذ إن الأجناس شيء وهم كلهم يعتبرونها لذلك أكثر مبدئية وجوهرية، لأنهم قاموا ببحوثهم حول التصورات الكلية. لكن القدامى اعتبروا الشيء الفردي جوهرا، مثل النار والتراب وليس الكلي والجسم.

والجواهر ثلاثة أنواع. الأول هو نوع الجواهر التي تقبل الإدراك 248
الحسي الذي يتعرف عليها جميعا. وهذه بعضها سرمدي وبعضها فان، مثل النباتات والحيوانات. ومنها ينبغي أن توجد العناصر، وقد تكون واحدة، أو قد تكون كثيرة[02]. والنوع الثاني هو نوع الجواهر غير المتحركة. وهذه ينسب إليها البعض الوجود القائم بذاته، يقسمونها أحيانا هي بدورها إلى مجالين: أحدهما يعتبرونه مُثلا والثاني أشياء رياضية بوصفهما جوهرين. لكن البعض لا يصنفون تحت هذا النوع
1069 ب 01 إلا الأشياء الرياضية بوصفها جواهر غير متحركة. وتلك الجواهر تنتسب إلى الطبيعيات، إذ إنها خاضعة للحركة. لكن هذه تنتسب إلى علم آخر، إذ إنها ليس لها فعلا مبدأ مشترك مع تلك.

إن الجوهر الحسي متغير. وإذا كان التغير يصدر عن المتقابلين أو عن الوسط ولكن ليس من كلا طرفي التقابل (إذ إن الصوت شيء ليس

أبيضًا) بل من الأضداد فإنه ينبغي ضرورة أن يوجد أساس وهو ما يزول في التقابل إذ إن التقابل ذاته يبقى ولا يزول.

02. مبدأ الصيرورة مع اهتمام خاص بالمادة

ففي التغير يوجد شيء باق. لكن الضد لا يبقى. ومن ثم فإنه يوجد أمر ثالث غير الضدين: إنه المادة. ولما كان التغير أربعة أنواع هي تغير الماهية والكيف والكم والمكان، وكان تغير الماهية كونا وفسادا مطلقين، وتغير الكم زيادة ونقصانا، وتغير العرض تحولا (كيفيا)، وتغير المكان حركة، فإنه من المفروض من ثم، أن يكون التغير في كل نوع عبورا بين حدي تعارض في كل مرة. وينبغي ضرورة أن تتغير المادة من حيث إنها لها القوة على المتقابلين كليهما. ولما كان الموجود إثنين، فإن كل شيء يؤول عما يوجد بالقوة إلى ما يوجد بالفعل، مثل التغير من الأبيض بالقوة إلى الأبيض بالفعل. وبنفس 249 النحو يكون الأمر في الزيادة والنقصان. ومن ثم لا يقتصر صدور شيء عن عدم الموجود بالمعنى العرضي، بل كل ما يصدر عن نوعه يصدر كذلك عن الموجود. أعني بالذات عما هو موجود بالقوة ولكن ليس عما هو موجود بالفعل. {وهذا بمعنى مطابق لدلالته عند اناكساغوراس (إذ إن ذلك أفضل عبارة عما «قد كان شيئا معا») وهو كذلك مطابق لدلالة الخليط عند انباذوقليس وأناكسيماندر ولدلالة أقوال ديموقريطس «كل شيء كان معا» أعني بالقوة وليس بالفعل. وهم إذن قد اقتربوا من مفهوم المادة.} فكل شيء له مادة أي ما فيه من متغير. لكن المختلف له مادة مختلفة[03]. والجواهر السرمدية التي لا تتكون، والتي هي ذات حركة مع ذلك، لها مادة إلا أنها ليست للتكون، بل للحركة فحسب. ويمكن أن نسأل عما يصدر عنه التكون بالنسبة إلى ما ليس بموجود، إذ إن ما ليس بموجود يستعمل في ثلاث دلالات مختلفة. وبين، أن التكون يقتصر صدوره عما هو بالقوة وليس عما هو بالفعل. لكن الصدور مع ذلك لا يكون من الأفضل الأول، بل المختلف يصدر عن المختلف. ولا يكفي أن نضيف «كل الأشياء كانت معا» إذ هي تختلف بالمادة. فلو كانت كذلك لكانت لامتناهية الكثرة وليست مجرد واحد. ذلك أن الروح المصور ليس إلا واحدا. ولو كان من ثمّ كذلك واحدًا بالمادة كذلك، لكان ذلك بالفعل ما هو في المادة[04] بالقوة. ومن ثم

فالعلل ثلاث والمبادئ ثلاثة: اثنان يمثلان التعارض (أحد طرفيه هو التصور والصورة) والثاني الحرمان من الصورة والثالث هو المادة.

03. عدم تكون المادة والصورة وكيف وجود الصورة

المادة والصورة كلتاهما غير متكونة. وأعني بالذات المادة الأخيرة 1070 أ والصورة الأخيرة. ففي كل تغير يتغير شيء بتوسط شيء ويكون ذلك في شيء. وما بفضله يتم التغير هو المحرك الأول. وما يتغير هو المادة. وما إليه يسعى التغير هو الصورة. ولو كان علينا أن نتقدم إلى ما لا نهاية له، فلا نكتفي بأن يصبح المعدن مستديرا، بل نريد كذلك تحول 250 المستدير والمعدن، لكان ينبغي ضرورة أن يحصل سكون.

فكل جوهر يصدر عن جوهر مثيل (وأعني جواهر الأشياء الطبيعية وكذلك بقية الجواهر). فهي إما تتكون بواسطة الصنعة، أو الطبيعة، أو بالصدفة أو بالتقريب. فالصنعة مبدأ موجود في آخر. والطبيعة مبدأ موجود في الشيء ذاته، إذ إن الإنسان ينجب إنسانا ثانية. والعلل الأخرى وبالذات الصدفة والتقريب هما الحرمان من هذين.

لكن الجواهر ثلاثة أنواع. أولا المادة التي هي في ما يبدو شيء محدد (إذ إن ما هو مجرد ملامسة خارجية ليست مترابطة بتوسط النمو المشترك، مادة وموضوع). وثانيا الجوهر، أي الشيء المحدد والصفة المحددة التي يؤول إليها شيء. وثالثا ما منه يكون الجوهر أي الفرد الصادر مثل سقراط وكالياس. وفي بعض الأشياء لا يوجد الشيء المحدد قائما بذاته خارج الجوهر العيني، مثل شكل البيت، عندما لا يعني الإنسان الصنعة من حيث هي صورة البيت. كما أنه لا يوجد فيها كون ولا فساد، بل ينسب إلى البيت المادي والصحة وإلى كل وجود أو عدم متكون بواسطة الصنعة. وعندما يحصل مثل هذا الوجود القائم بذاته، فالحالة حينها تكون في الأشياء الطبيعية. ومن هنا فأفلاطون[05] لم يكن مخطئا عندما لم يضع مُثلا إلا للأشياء الطبيعية من حيث وضعه للمُثل عامة مثل المثل لهذه الأشياء المختلفة عن النار واللحم والرأس. فكلها مادة. والجوهر بالمعنى الصارم للكلمة ينتسب إلى المادة الأخيرة.

والآن فما هو علة محركة يكون متقدما بالوجود. لكن ما هو علة تصور الصورة يوجد في نفس الوقت، إذ إنه لما يكون الإنسان سليما فالصحة تكون حاضرة كذلك. وصورة كرة الحديد والصورة الحديدية ذاتها توجدان في نفس الوقت. أما هل يبقى تحديد الصورة كذلك بعد ذلك، فتلك مسألة علينا بحثها. ففي بعض الحالات لا نجد ذلك في 251 طريقنا. «ولعل النفس مثلا ليست بكاملها على هذه الصفة (بقاء صورة التعين) بل الروح (العقل) منها فحسب، هو المتصف بها، إذ كون النفس باقية بكاملها، فالأرجح أن ذلك غير ممكن».

وإذن فالأمر الوحيد البين من هذه العلة هو أننا لا نحتاج للتسليم بوجود المُثل. فالإنسان ينجب الإنسان والفرد الفرد. وعلى نفس النحو يكون الأمر في الصناعات. فالطب هو تصور الصحة.

04. علة الشيء ومبدؤه متنوعان فرديا لكنهما متماهيان تناسبيا

إن المعنى الأول للعلل والمبادئ هو كونها مختلفة في المختلف. لكنها بالمقابل بمعنى آخر هي نفسها في كل شيء عندما نتكلم عليها بالذات وبصورة عامة وبالتناسب. وكان يمكننا أن نقع في الشك حول مسألة المبادئ والعناصر بالنسبة إلى الجوهر وما هو إضافي إليها هل هي موجودة أم لا، وعلى نحو مماثل بخصوص كل مقولة من المقولات الباقية. وكان ذلك سيؤدي إلى أمور غير معقولة لو كان ينبغي أن تكون هي نفسها بالنسبة إلى كل المقولات. فذلك كان سيعني أن الإضافي 1070 ب والجوهر ينتجان عن نفس الأمر. فماذا كان يمكن أن يكون ما ينتجهما كليهما؟ فما عدا الجوهر والمقولات الأخرى لا يوجد غيرها، يعد تصورا كليا للجنس. والعنصر متقدم على ما هو عنصر له. لكن الجوهر، لا هو عنصر للإضافي، ولا الإضافي عنصر للجوهر. ثم كيف يمكن أن يكون لكل شيء نفس العناصر؟ فلا أحد من العناصر يمكن أن يكون متماهيا مع ما يتألف منها. فمثلا «با» ليست واحدة مع «ب» ولا مع «أ». وكما أنه لا يوجد عنصر لما هو مجرد أشياء فكرية كالواحد والموجود مثلا، إذ إن هذين يحصل كل منهما من مؤلفات. ومن ثم، فلا واحد من العناصر ماهية أو إضافي. وكان ينبغي ضرورة أن يحصل

ذلك، لو أنّ كل شيء كان ناتجا عن نفس العناصر. وإذن فليس للكل نفس العناصر.

أو بالأحرى كما أسلفنا وبمعنى ما، فالكل له نفس العناصر وبمعنى ما كذلك، ليس للكل نفس العناصر. ففي الأجرام المدركة حسيا يوجد مثلا عنصر بوصفه تحديد الصورة هو الحار، وعلى نحو آخر هو البارد أو الحرمان من صورة الحار بوصفه مادة. فتلك المادة بوصفها أولى في ذاتها، لها القوة على ذلك. والجواهر هي هذا وذاك أيضا، أي ما ينتج عنها وما تكون هذه مبادئه، أو غيره مما هو كذلك، 252
صادر عن الحار والبارد باعتبارهما يصدران كوحدة مثل اللحم أو العظام. فالصائر ينبغي فعلا أن يكون مختلفا عنهما. وإذن، ففيهما تكون العناصر المشار إليها والمبادئ. وهي غيرها في غيرهما. وبهذا المعنى ليس لكل الأشياء نفس العناصر. لكن ذلك قد يكون ربما بالتناسب كما لو قلنا إنه يوجد عامة ثلاثة مبادئ: الصورة والحرمان منها والمادة. وكل واحد من هذه المبادئ يوجد مبدأ لمجال خاص من الأشياء ومبدأ آخر كما في الألوان الأبيض والأسود والسطح والنور والظلمة والهواء مثلا. ومن هنا يصدر النهار والليل.

ثم لما كانت العلة ليست مقصورة على ما يوجد في الشيء، بل لا بد كذلك من شيء من خارجه مثل المحرك فبين، أن المبدأ والعنصر مختلفان. لكن العلة هي هما معا. (وبهذا ينقسم المبدأ)[06]. وهكذا فما هو علة من حيث هو محرك أو مسكن هو مبدأ وهو جوهر. كما توجد ثلاثة عناصر بالتناسب. لكن العلة والمبادئ أربعة. وفي المختلف تكون العلة كذلك مختلفة. كما أن العلة المحركة الأولى مختلفة للمختلف كما في الصحة والمرض والبدن مثلا. فالعلة المحركة هي الطب. والصورة والحرمان المحدد والآجر مثلا علتها المحركة هي صناعة البناء. ومن ثم ففي هذه المختلفات ينفصل المبدأ[07].

ولكن لما كانت العلة المحركة في الأشياء الطبيعية بالنسبة إلى الإنسان[08] مثلا هي الإنسان الذي تنطلق منه الفكرة لتحديد الصورة أو مقابلها، فإنه كان ينبغي بنحو ما، ألا يوجد إلا ثلاث علل وفي الآخر أربعة. ذلك أن الطب هو بنحو ما الصحة. وبالنسبة إلى البناء هو تحديد

صورة البيت. والإنسان ينجب الإنسان. وبالإضافة إلى ذلك يقوم المصاحب الذي يحرك كل شيء بوصفه (المحرك) الأول[09].

05. مواصلة المناقشة حول كيفية وجود المبادئ الثلاثة

وإذ إن بعض الأشياء يكون قائما بذاته ومفارقا، وبعضها لا يكون 253
1071 أ كذلك، فالأول هو الجوهر أساس القيام. ولذلك فهو علة كل الأشياء إذ من دون الجواهر لا يمكن للأعراض ولا للحركات أن توجد. ولعل هذا الجوهر يكون نفسا وجرما أو لعله العقل أو شهوة وجسم.

ثم إن المبادئ على نحو آخر هي بالتناسب نفس تلك المبادئ، أعني الفعل والقوة. لكن هذين يختلفان. ويكون ذلك على نحو من الوجود مختلفا في المختلفات. ففي الكثير من الحالات يكون نفس الشيء تارة بالفعل وطورا بالقوة. فهو يكون مثلا خمرا أو لحما أو إنسانا. كما يخضع ذلك للعلل المشار إليها سابقا. فالصورة هي بالفعل قابلة للمفارقة. وذلك انطلاقا من كلتا العلتين، العلة المنتجة وعلة الحرمان من الصورة مثل الظلمة أو المرض وهي المادة بالقوة. فالمادة هي ما بوسعه أن يكون الاثنتين كلتيهما. *وعلى نحو آخر فإن تلك الأشياء التي ليس لها نفس المادة، تختلف بالفعل والقوة مثلها مثل[10] الأشياء التي ليس لها نفس الصورة، بل لها صورة أخرى. من ذلك أن علة الإنسان ليست عناصره فحسب، أي النار والتراب كمادة، بل كذلك صورته الذاتية له، وعلة خارجية أخرى ممكنة مثل الأب إضافة إلى الشمس والكسوف. والأخيرة فعلا ليس بوصفها مادة أو صورة أو حرمان أو ما ماثل بل بوصفها محركة*. وينبغي علينا أن نلاحظ بعض القضايا الكلية وألا نلاحظ بعضها الآخر. وإذن فالمبادئ الأولى لكل الأشياء هي الأول بالفعل وهي شيء محدد وأمر آخر يوجد بالقوة. فذاك المبدأ الأول لا يوجد ككلي[11]، إذ إن الفردي هو مبدأ الفردي. والإنسان بصورة عامة هو فعلا مبدأ الإنسان. لكنه لا يوجد إنسان بصورة عامة، بل بوليوس هو مبدأ اشيلويوس ومبدؤك هو أبوك. وهذا 254
الـ«ب» المعين هو مبدأ هذا الـ«با» المعين. ولكن بصورة عامة الـ«ب» مبدأ لـ«با» عامة. وعلينا أن ننظر في أنواع الجوهر[12]. وكما أسلفنا، فالعلل والعناصر مختلفة بالنسبة إلى المختلف. وفعلا فهي ليست مقصورة على ما ليس متضمنا في نفس الجنس. فمثلا اللون والصوت

والجواهر والكيف مختلفة وليست واحدة إلا بالتناسب، بل هي مختلفة كذلك بالنسبة إلى ما هو متضمن في نفس النوع. لكنها ليست مختلفة بالنوع، بل من حيث الانتساب إلى الأشياء الفردية حيث تكون مادتك ومحركك وصورتك وما ماثلها مختلفة رغم كونها في عموم التصور نفس الشيء. وإذن فلو سألنا ما مبادئ الجواهر أو ما عناصرها، وكذلك بالنسبة إلى المضاف والكيفي وهل هي نفس المبادئ والعناصر، أم هي مغايرة، فإنه من البين، أننا عندما نأخذ تعدد الدلالات بعين الاعتبار، فهي هي نفسها بالنسبة إلى كل واحد منها. لكننا نميز بينها، إذ هي ليست نفسها، بل هي مغايرة وليست بمعنى ما هي نفسها بالنسبة إلى كل شيء. وبمعنى ما، فهي هي نفسها بمقتضى التناسب: مادة وصورة وحرمان من الصورة ومحرك. وبمعنى ما، فالأمر هو كذلك بالنسبة إلى علل الجواهر وعلل كل شيء، إذ مع إلغائها نلغي كل الباقي. كما أن الأمر هو كذلك بمقتضى العلة الأولى للفعل. وبمعنى آخر، فإن العلة الأولى مختلفة، أعني المتقابلين اللذين لا
1071 ب 01 يقالان بوصفهما جنسين كليين ولا يستعملان كذلك بوصفهما دلالتين مختلفتين ثم المادة.

ما المبادئ وكم هي بالنسبة إلى الأشياء المحسوسة، وإلى أي حد هي واحدة، وإلى أي حد هي مختلفة، ذلك ما شرحناه وما أوردناه هاهنا.

06. البرهان على وجود جوهر لا محسوس ثابت وسرمدي ومحرك للكون

لما كانت الجواهر ثلاثة أعني اثنين طبيعيين وواحدا غير متحرك فإننا نريد الآن أن نعالجها وأن نبين أنه من الضروري أن يوجد جوهر
غير متحرك. فالجواهر هي الموجود الأول. وإذا كانت كلها فانية فإن 255
كل شيء يكون فانيا مثلها. لكنه يمتنع أن تكون الحركة أو أن تفسد إذا كانت دائما موجودة ولا تزال موجودة. والزمان دون ذلك قابلية للفناء. فالمتقدم والمتأخر لا أحد منهما بممكن لو لم يكن الزمان موجودا. وإذن فالحركة دائمة ومتصلة دوام الزمان واتصاله، إذ ليس هو نفس الشيء مثل الحركة، ولا هو عرض لها. لكن الحركة الدائمة الوحيدة هي التغير المكاني. وما يقع تحتها فعلا هو الحركة الدائرية. ولكن لو وجد مبدأ للحركة والإنتاج، وكان مثل هذا المبدأ ليس موجودا بالفعل،

لما وجدت حركة[13]. فما ليس له إلا مجرد القوة يمكن كذلك ألا يكون موجودا بالفعل. ومن ثم، فلو كان ذلك كذلك لكان عديم الفائدة أن نريد افتراض جواهر مثل القائلين بنظرية المثل إذا لم يكن فيها مبدأ له قدرة التغيير. لكن ذلك ما كان ليكون كافيا، ولا كذلك التسليم بوجود أي جوهر آخر إلى جانب المُثل. فلو لم يكن هذا الجوهر موجودا بالفعل حقا، لما كان لأي حركة أن توجد. وبكل تأكيد فإنه حتى لو كان هذا الجوهر موجودا بالفعل حقا فإن ماهيته كانت ستكون مجرد قوة ولن توجد من ثم حركة سرمدية. فما هو موجود بالقوة يمكن على نحو الإمكان ألا يوجد. وبالتالي فينبغي أن نفترض مسبقا مثل هذا المبدأ الذي تكون ماهيته فعلا بحق. والمفروض أن تكون هذه الجواهر دون مادة. ذلك أنه إذا وجد أي شيء سرمدي آخر فينبغي أن يكون هذا الجوهر. ومن ثم فينبغي أن يفترض موجودا بالفعل.

إلا أنه مع ذلك تنشأ هنا صعوبة. فما نعنيه بالفعل ممكن كله وما هو ممكن ليس كله بالفعل بحيث ينتج من ثم أن هذا الممكن بالقوّة من المفروض أن يكون متقدما على ما هو بالفعل. لكن لو كان ذلك صحيحا لما وجد شيء من الموجود إذ يمكن لشيء ما، له إمكان الوجود، لكنه لا يوجد مع ذلك. فإذا وافقنا حقا على رأي نظرية الربوبية لدى القدماء الذين يعتبرون كل شيء قد صدر عن الليل، أو رأي فلاسفة الطبيعة الذين يزعمون أن كل الأشياء كانت مجتمعة، فإننا 256 سنصل إلى نفس الاستحالة، إذ كيف يمكن لشيء أن يحرك لو لم تكن علة بالفعل موجودة حقا؟ ومع ذلك ودون شك، فلا يمكن أن تشرع المادة في الحركة بذاتها بل إن ذلك هو ما يفعله فن البناء. ودون ذلك إمكانا أن يتحرك الحيض أو التراب بنفسيهما بل يحركهما الحيوان المنوي والبذرة. ولذلك يفترض البعض فاعلية حقيقية سرمدية سابقة كما يفترض ذلك لوكيبوس وأفلاطون مثلا. فهما يدعيان بأنه توجد حركة دائمة. لكن لماذا يكون الأمر كذلك؟ ذلك ما لم يقدما أساسا لتعليله. فلا شيء يتحرك هكذا كما اتفق بل ينبغي دائما أن يوجد شيء تتأسس عليه حركته مثلما أنه يوجد حاليا دون شك شيء من الطبيعة يتحرك على هذا النحو بواسطة القوة القاهرة. لكن يوجد ما يتحرك بواسطة التحديد العقلي أو بواسطة شيء آخر على نحو آخر. فما هو

نوع الحركة التي هي الحركة الأولى؟ وهذا أمر لا نجد أبدا الكثير مما 1072 أ يلائمه من التعليل. فالأغلب بالنسبة إلى أفلاطون أنه لا يوجد عنده مما يقال حول ما يعتبره المبدأ الذي يتحرك بذاته. وحسبما ما عبر به عن ذلك[14] فهو يعتقد أنه ينبغي أن تكون النفس متأخرة في الوجود عن السماء، ولكنها مع ذلك هي معها في نفس الوقت.

إن الرأي القائل إن القوة متقدمة على الفعل هو بنحو ما رؤية صحيحة وبنحو ما غير صحيحة. والقصد بذلك تم شرحه سابقا. لكن كون الفاعلية الحقيقية هي المتقدمة، فذلك ما يبينه أناكساغوراس (إذ إن العقل هو الفاعلية الحقيقية)،وانباذوقليس بفضل مبدئيه الحب والكراهة، وأولئك الذين يفترضون وجود حركة سرمدية مثل لوكيبوس. وهكذا فإذا كان ما هو موجود ليس زمانا لامتناهيا من الفوضى أو الليل، فإن ما كان موجودا دائما هو ذات الشيء، وهو إما المسار الدائري أو على نحو آخر ما تقدمت الفاعلية الحقيقية فيه على القوة. والآن إذا كان نفس الشيء قائما في مسار دائري، فإنه ينبغي أن يبقى شيئا ثابتا في فاعلية حقيقية. فإذا كان الكون والفساد موجودين فينبغي أن يوجد شيء آخر على نحو آخر، ومرة أخرى على نحو آخر ذي فاعلية حقيقية. ومن ثم فينبغي أن يفعل على نحوه الأول في علاقة بذاته وعلى نحوه الثاني في علاقة بغيره. ويكون ذلك كذلك في علاقة بثالث مختلف أو بالأول. ويكون فعله ضرورة في هذا. ذلك أن هذا هو مرة 257 أخرى ذاته نفسه مثل ذاك الآخر علة للحركة. ومن ثم فالأفضل هو الأول، إذ هو قد كان دون شك علة الحركة السرمدية المتماثلة مع ذاتها. وعلة الحركة المختلفة هي المبدأ الآخر. أما كون هذا الاختلاف الدائم موجودا فبين، أن علته هي كلتا العلتين. وإذن فهذا هو سلوك الحركات كذلك. ومن ثم، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ أخرى؟

07. طبيعة الجوهر اللامحسوس وكماله

لما كان من المناسب أن يكون سلوك الأمر على هذا النحو وأنه إذا لم يكن كذلك فإن كل شيء يكون صادرا عن الليل وعن اجتماع كل الأشياء وعن العدم، فإن هذه المصاعب من ثم، تنحل بأن يوجد شيء يحرك دائما بلا توقف، وهذه الحركة هي الحركة الدائرية. وليس ذلك مقصورا على التصور بل هو واضح من الأمر نفسه. وإذن فالسماء هي

السرمدي الأول. ومن ثم يوجد كذلك شيء يحرك. ولما كان ما يحرك يوجد ويحرك وسيطا، فإنه ينبغي كذلك أن يوجد شيء[15] يحرِّك دون أن يتحرك. وهو السرمدي والجوهر والفاعلية الحقيقية. وعلى مثل هذا النحو يحرك ما يُشرأب إليه ومثله يحرك موضوع الفكر. كلاهما يحرك دون أن يتحرك. وهذان الأمران هما في ذاتهما نفس الشيء. فموضوع الشوق هو ذلك الذي يبدو جميلا. وموضوع الإرادة هو بذاته ما هو جميل. والمبدأ هو الفكر. فالعقل يصبح متحركا بموضوع الفكر. لكن موضوع الفكر بذاته هو سلسلة الأشياء، وفيها يشغل الجوهر الموضع الأول. وضمن ذلك البسيط الموجود بالفعل الحقيقي (لكن الواحد
والبسيط ليسا نفس الشيء. فالواحد يعني مقياسا والبسيط يعني سلوكا 258
محددا). لكن الجميل كذلك وما يُختار لذاته يوجدان في نفس
1072 ب 01 السلسلة. والأول هو إما الأفضل أو ما يماثله. أما كون الغاية تنتسب إلى غير المتحرك فإنها تجعل القسمة بينة. ذلك أنه توجد غاية من أجل شيء ولشيء[16]. والثاني غير متحرك. والأول متحرك*. فهو يحرك من حيث هو مُشتاق إليه. وما هو متحرك به يحرك[17] الباقي هو بدوره.

والآن فعندما يُحرك شيء، فيمكن أن يسلك سلوكا مغايرا. وإذن، فعندما تكون الحركة المكانية هي الفاعلية الأولى الحقيقية من حيث هي المتحرك في الحركة، فإنها يمكن من نفس الحيث أن تسلك سلوكا مختلفا[18] أعني الحركة المكانية حتى لو لم يكن ذلك بالجوهر. والآن فإذا وجد شيء يحرك بالفعل دون أن يتحرك، فلا يمكن بأي نحو كذلك أن يكون سلوكه مغايرا. فالحركة المكانية هي الأولى من بين التغيرات. وضمنها الحركة الدورية. لكن هذه الحركة تنتجها تلك الحركة الأولى المحركة. ومن ثم فإنها موجودة ضرورة. وبقدر ضرورتها تكون كذلك خيرة. وبهذا المعنى فهي مبدأ. (وضرورية بالذات سنستعملها في عدة دلالات أولاها بوصفها تلك التي يضاد ميلها الذاتي ما تفرضه القوة ثم بوصفها ما من دونه لا يمكن للخير أن يحصل، وثالثا بوصفها ما ليس يمكن أن يكون بصورة مغايرة بل هي مطلقة). فما المبدأ الذي تتبعه السماء والطبيعة إذن؟

إن حياة هذا المبدأ هي الحياة الأتم. وكما أن مثل هذه الحياة لا يوجد فينا إلا لمدة قصيرة، فلأنّ دوامها لنا غير ممكن. لكنها فيه باقية.

ففاعليتها الحقيقية، هي في آن سعادة. ولهذه العلة، فهي يقظة وإدراك الألذ وعقله. وهي بتوسط ذلك، أمل وذكر. لكن الفكر بذاته ينطبق على الفكر الأفضل، والفكر الأسمى بذاته في الأسمى. فالعقل يعقل 259 ذاته بملامسة موضوعه وعقله. وموضوع الفكر هو العقل ذاته ملامسا للموضوع ومفكرا، بحيث إن العقل والمعقول هما نفس الشيء الواحد. والعقل هو قدرة الإدراك بالنسبة إلى موضوع التعقل والجوهر. والعقل يكون في فاعلية حقيقية من حيث له موضوع الفكر. ومن ثم فموضوع الفكر ذاك، هو كذلك إلهي بأتم معنى الكلمة، مثله مثل ما يبدو العقل محتويا عليه من الإلهي. والتأمل هو الألذ والأفضل. وإذا كان الراجح كما يحدث لنا أحيانا أن التأمل الأفضل والأرجح دائم للإله وهو أمر جدير بالإعجاب فالأرجح أن ذلك عندنا كذلك جدير بالإعجاب. فالأمر هو كذلك مع العقل. والحياة حالة فيه. فالعقل فاعلية حقيقية بذاته. وهو حياة. لكن الإله فاعلية. وفاعليته بذاتها هي فيه الأفضل، وهي الحياة السرمدية. فالإله كما قلنا هو الجوهر السرمدي. وهو الحي الأفضل. ومن ثم فالحياة الدائمة والديمومة السرمدية حالتان في الإله إذ هو حياة وسرمدية.

وغير صحيح رأي كل أولئك القائلين بمثل ما يسلم به الفيثاغوريون وسبوزيبوس، أن الأجمل والأفضل ليس موجودا في المبدأ. فالمبادئ تكون دون شك، كما في النبات والحيوان فعلا وعللا. ولا يوجد الجميل والتام إلا في ما يصدر عنها. فالبذرة تصدر عن آخر. وهي
1073 أ 01 تتقدم عليه وتكتمل انطلاقا منه. والأول ليس البذرة بل التام. وكان علينا أن نقول عن الإنسان مثلا إنه متقدم على النطفة أعني ليس على الإنسان الذي يصدر عن هذه النطفة، بل على إنسان آخر تصدر عنه النطفة.

ومن ثم فبين، أنه يوجد جوهر سرمدي غير متحرك ومنفصل عن المحسوس وقائم بذاته. كما أنه قد تبرهن أن هذا الجوهر لا يمكن أن يكون له عظم، بل هو غير قابل للانقسام والتمزيق. فالزمان اللامتناهي في المستقبل كله الذي يحصل في الحركة ليس شيئا محدودا. لكنه ذو قوة لا محدودة. ولما كان كل عظم ينبغي أن يكون محدودا أو لا محدودا فإنه لا يمكن أن يوجد عظم من هذا الأساس المعطى. وكذلك

لا يوجد عظم لا محدود، لأنه لا يوجد أي عظم لا محدود. وهكذا فقد تم البرهان على أن العقل ـ المحرك الأول ـ لا يخضع لأي عرض ولا لأي تغير كيفي، فكل الحركات الباقية لا تتلوه إلا بمقتضى الحركة 260 المكانية. ويتبين من ذلك، لماذا يكون سلوك الأمر على هذا النحو.

08. تعدد الجواهر اللامحسوسة المحركة لكرة السماء ووحدة الرب والكون

والآن هل علينا ألا نسلم بجوهر واحد من هذا النوع أم بكثير من الجواهر مثله؟ فهذه مسألة لا ينبغي إهمالها، بل علينا بالأحرى أن نشير إلى شروح الفلاسفة الآخرين، أعني بالذات إلى كونهم لم يقولوا شيئا محددا في هذا المضمار. فنظرية المُثل لا تحتوي في هذه المسألة على أدنى بحث يخصها بالذات. والقائلون بها يصرحون بأن المُثل أعداد. لكنهم يقولون عن الأعداد تارة، إنها هي بدورها لامتناهية، وطورا مرة أخرى، إنها محدودة بالعدد عشرة، وإنها مجموعة منغلقة. ولذلك كان عدد الأعداد له هذا القدر مباشرة. لكنهم لا يقدمون على ذلك أي دليل جدي. وعلينا أن نعبر في ذلك بمعيار أسسنا وبالتحديدات التي قدمناها إلى حد الآن.

وبالذات فالمبدأ وأول الموجودات كلها غير متحرك، سواء بذاته، أو كذلك على نحو عرضي. لكنه ينتج الحركة الأولى والسرمدية والوحيدة. ولما كان المتحرك يحركه شيء ما، وكان المحرك الأول بذاته غير متحرك، وكانت الحركة السرمدية من محرك سرمدي، فإن ما هو وحيد ينبغي أن يصدر عما هو وحيد. ولما كنا نرى إضافة إلى حركة الكل البسيطة التي هي حسب دعوانا صادرة عن الجوهر الأول غير المتحرك، حركات أخرى سرمدية، هي حركات الأفلاك بالذات (إذ السرمدي وغير الساكن يوجد في الجرم المتحرك دائريا كما هو مبرهن في مصنفاتنا الطبيعية)[19]، فينبغي كذلك أن تكون كل واحدة من هذه الحركات صادرة عن جوهر سرمدي غير متحرك. فطبيعة الأفلاك جوهر سرمدي. وبذلك فالمحرك هو بدوره سرمدي ومتقدم على المتحرك. وما هو متقدم كجوهر ينبغي ضرورة أن يكون جوهرا. ومن 1073 ب 01 ثم فبين من الأسس التي شرحناها قبل حين، أنه ينبغي أن توجد كذلك

جواهر بنفس هذه الكثرة تكون بطبعها سرمدية. وهي ذاتها غير متحركة ومن دون عظم.

261 ومن ثم فبين أنه توجد جواهر، ومنها ما هو أول وما هو ثان بمثل ترتيب حركات الأفلاك. لكن عدد الحركات ينبغي أن نأخذه من ذلك العلم الرياضي الذي هو في العلاقة الأكثر مباشرة بالفلسفة، أي من علم الهيئة. فهذا العلم يركز البحث على ما هو فعلا مدرك حسيا. لكنه مع ذلك جوهر سرمدي. أما العلوم الرياضية الأخرى فهي لا تعالج أبدا جوهرا كما في مثال علم العدد والهندسة.

إن كون الأجرام المتحركة لها عدة حركات، هو ذاته بين، حتى لمن ليس لهم بالأمر إلا عناية قليلة. فكل كوكب له أكثر من حركة واحدة. أما كم لها من الحركات فذلك ما سنقدم عنه الآن نظرة عامة بسبب معطيات بعض الرياضيين حتى نتمكن من أن نفترض عددا محددا في الفكر. ثم إنه ينبغي لنا أن نقوم ببعض البحث بأنفسنا وأن نسأل عن بعضه أولئك الذين يبحثون في الأمر. ثم عندما يوجد في هذا الانشغال شيء متحرف عما يقال حاليا، فإنه علينا أن نقيّمهما كليهما، وأن نتبع الأدق منهما.

أودوقسس يعتقد بأن حركة الشمس وحركة القمر تحصل كلتاهما في ثلاث أكر. أولاها يعتبرها حركة الأفلاك الثابتة. والثانية وجهتها بواسطة دولاب الأبراج. والثالثة تتحرك في اتجاه مائل بواسطة دولاب الأبراج. لكنها بميل يقطع دولاب الأبراج بالكامل والكرة التي يتحرك فيها القمر وكذلك الكرة التي تتحرك فيها الشمس. وكل فلك يتحرك في أربع أكر. ومن بينها الأولى والثانية متطابقتان مع أكر الشمس والقمر لكل منهما لأن النجوم الثابتة تضع الكل في الحركة مثل ما يخضع لها في اتجاه الخط الأوسط لدولاب الأبراج تحركها كلها معا. والثالثة تضع القطب في كل الأفلاك في الدائرة التي بواسطتها يضعها الخط الأوسط لدولاب الأبراج. والكرة الرابعة تتحرك نحو اتجاه كرة مضادة لوسط الكرة الثالثة في دائرة مائلة. وبالنسبة إلى الكرة الثالثة يزعم أودوقسس أن باقي الأفلاك لكل منها قطبه الخاص. لكن الزهرة وعطارد هما نفسهما.

ويوافق كاليبوس أودوقسس حول مواقع الأكر أعني ترتيب مسافاتها ونسبها إلى المشتري وزحل نفس عدد الأكر مثل ما نسبه
262 إلى تلك. إلا أن الشمس والقمر يعتقد أنهما ينبغي أن يضاف إليهما كرتان أخريان إذا أردنا عرض ظهورهما الفعلي وأن يضاف إلى كل واحد من الأفلاك الأخرى كرة أخرى.

1074 أ
ترى هل هذه الأكر مأخوذة معها تعرض الظهور الفعلي بحيث ينبغي بالنسبة إلى كل فلك واحدة حتى يوجد عدد أصغر للأكر الأخرى التي هي الدائرة الأولى بالموقع في كل مرة تعيد في المقام الأول إلى الكواكب، وتعيد وضعها في نفس الموقع. فلا يمكن أن تحصل جملة حركة الأفلاك إلا بهذه الصورة. ولما كانت الأكر التي تتحرك فيها الكواكب ثمانية وخمسة وعشرين، ومنها تلك التي لا تحتاج إلى الإدبار ومنها الكوكب الأدنى، فإنه توجد ست أكر ترد إلى كلتا الكرتين الأعلى وستة عشرة بالنسبة إلى الموالية. فيكون مجموع الأكر التي للمحركة وكذلك للتي ترد إليها خمسا وخمسين كرة. لكن إذا أردنا ألا نضيف حركات الشمس والقمر التي أشرنا إليها أعلاه، فإن عدد مجموع الأكر يصبح سبعا وأربعين.

وإلى هذا الحد يمكن أن يبلغ عدد الأكر[20]. ثم من الراجح أن نضع عدد الجواهر واللامتحرك بقدر المبادئ المدركة حسيا. والكلام على الضرورة هنا يمكن أن نتجاوز عن بقائه أكثر صرامة. لكن إذا كان يمكن أن توجد حركة ليس لها عدد في حركة أحد الكواكب، وعندما لا ينبغي أن نعتبر كل طبيعة وكل عرض غير خاضعين بذاتهما، والجوهر المشارك في الأفضل هدفا[21]، فإنه من ثم لن يوجد جوهر آخر غير هذه، بل يكون ما ذكرنا هو عدد الجواهر ضرورة. ذلك أنه لو كان غيرها موجودا، لكان ينبغي أن تكون دون شك موضوعة في الحركة من حيث كونها غاية الحركة. لكنه لا يمكن أن توجد حركات غير التي
263 ذُكرت. وهذا ينتج عما نراه من ملاحظة الأجرام المتحركة. فإذا كان كل محرك يحرك متحركا، وكل حركة تحرك حركة شيء، فإنه لا يمكن أن توجد حركة تحرك ذاتها أو تحرك حركة أخرى، بل هي ينبغي أن تكون حركة كوكب. إذ لو فرضنا أن حركة ما تحرك حركة أخرى فإنه ينبغي حينئذ كذلك أن تكون هذه بدورها محركة لحركة أخرى. ولما

كان لا يمكن أن نتصور تقدما إلى غير غاية، فإنه ينبغي أن يكون هدف كل حركة تحريك أحد الأجرام الإلهية المتحركة في السماء.

أما كونه لا توجد إلا سماء واحدة، فأمر بين. ذلك أننا لو افترضنا عدة سماوات كما يوجد عديد البشر، لكان مبدأ أي فرد واحدا بالصورة، ولكانوا كثيرا بالعدد فحسب. لكن ما هو كثرة بالعدد له مادة، إذ إن تصور الكثرة كما في البشر مثلا، شيء واحد نفسه. لكن سقراط فرد. والشيء المعيّن الأول ليس له مادة، إذ هو فاعلية تامّة. وإذن فالواحد بالتصور والعدد هو الأول المحرك غير المتحرك. ومن ثم، فإن ما هو دائم الحركة وثابتها ليس إلا واحدا. وإذن فلا توجد إلا سماء واحدة.

1074 ب ورثنا عن القدامى والآباء من الأزمنة الأولى الأقدم في شكل أسطوري أن الكواكب آلهة وأن الإلهي محيط بالطبيعة كلها. ثم أضيف ما عدا ذلك على نحو من الحِكم إلى قصص العامة بهدف الاستعمال في القوانين والصالح العام. فهم ينسبون إليها مماثلة مع البشر أو مع كائنات حية أخرى وغير ذلك من المثيل، ومن ثم مما له صلة ترابط معها. وعندما نقصر النظر على الأول ذاته فنعتبر الجواهر الأول وحدها آلهة، فإننا سنجد في ذلك عبارة إلهية. ولما كان من الراجح أن كل فن وكل علم يكون في الأغلب قد تأسس على الإمكان ثم فقد مرة أخرى، فإننا نجد في هذه الرؤى أحلاما من أولئك احتفظ بها إلى الآن. ومن ثم فبهذا الحد حصرا تكون آراء آبائنا وسلفنا واضحة.

09. الإشكالات المتعلقة بالعقل الإلهي بوصفه عقل العقل

أما بخصوص العقل فتنشأ بعض الشكوك. ففي ما يظهر من الموجود هو في منزلة الإلهي. ولكن إلى أي حد وبأيّ صفة يكون العقل كذلك، فمسألة يعسر حسمها. فإذا كان العقل لا يفكر في شيء، 264 بل هو يتصرف وكأنه نائم، فأي محل يبقى هنا لجدارته؟ لكن إذا كان يفكر وكان هذا الفكر مشروطا بواسطة شيء آخر، فإنه يكون حينها ــ إذا كان ذلك ما يتقوم به جوهره ــ ليس الفكر من حيث هو فاعلية، بل يكون مجرد قوة[22] على ذلك وليس الجوهر الأفضل. فالجدارة تنسب إلى الفاعلية بفضل الفكر. ثم إذا كان العقل أو فاعلية الفكر هي جوهره ففيم يفكر؟ فإما أنه يفكر في ذاته عينها، أو في شيء آخر. وإذا

كان يفكر في شيء آخر، فهو إذن إما عين ذاته دائما أو مختلف عن ذاته. والآن هل يحقق تفكيرنا في الجميل أو في الأفضل فرقا أو لا يحقق؟ أم ليس مما يغضب الكثير بالأحرى جعل ذلك موضوعا لفكرهم؟ وبين، أنهم يفضلون ما هو أكثر ألوهية وجدارة ودون تغير. فالتغير يكون ذاهبا إلى الأسوأ، وكان هذا الفكر يكون بعد تغيرا.

والآن فأولا، إذا كان العقل ليس فاعلية الفكر، بل مجرد قوة الفكر، فمن الطبيعي حقا أن يكون الفكر الدائم والثابت بالنسبة إليه عسيرا. وبين، أن شيئا آخر سيكون أولى بالجدارة من العقل، أعني موضوعه. فالفكر وفاعلية الفكر ستنسب كذلك، إلى من يفكر في الأسوأ. وإذا كان ينبغي الفرار من ذلك كما أفضل حقا ألا يراه الكثير من أن يروه فستكون فاعلية الفكر بالتالي ليست الأفضل. وإذن فالعقل يعقل ذاته عينها من حيث هي حقا الأفضل، والعقل عقل للعقل. لكنه من البين أن العلم والإدراك الحسي، والرأي والتصور، كلها لها دائما شيء آخر موضوعا لها. وليست ذاتها في ذلك إلا أمرا جانبيا.

إذا كان العقل (الفكر) مختلفا عن المعقول (عن موضوع إدراكه) فأيّهما يكون ما ينتسب إليه الخير إذن؟ «فكونه يَعقل» و«كونه يُعقل»
1075 أ هو دون شك نفس الشيء. إلا أن الكثير دون شك يرون أن العلم هو الأمر ذاته. وهو الجوهر والشيء المعيّن في العلوم الصانعة بصرف النظر عن المادة. وهو في العلوم النظرية تصور الأمر. والفكر هو الأمر. وإذن فلما كان المعقول والعقل ليسا مختلفين في كل ما لا مادة له، فهما إذن نفس الشيء. والفكر شيء واحد مع المفكر فيه[23].

بقيت صعوبة: هل المعقول مركب؟ لو كان مركبا، لكان الفكر دون شك خاضعا لأجزاء كل متغير. لكن ما ليس له مادة هو بالأحرى غير قابل للقسمة. فكما أن الفكر الإنساني[24] رغم[25] كون موضوعه مركبا، فإنه يتصرف في الكثير من الأحيان من حيث إن الخير ليس في هذا الجزء أو ذاك، بل هو يجد الأفضل في الكل الذي هو مع ذلك شيء مختلف عنه، فكذلك يفعل الفكر ذاته بذاته فينفذ إلى السرمدية نفاذا يتخللها كلها.

10. الخير والتمام في العالم. مصاعب نظرية الميتافيزيقا قبل سقراط والأفلاطونيين

وعلينا أن نقدر على أي من النحوين تحتوي طبيعة العالم الخير والأفضل هل هي تحتويهما باعتبارها شيئا مفارقا وقائما بذاته وموجودا أم باعتبارها نظام أجزائه؟ جسنًا. الراجح[26] أنه على النحوين معا كالحال في الجيش. فالخير يكمن في النظام كمونه كذلك في قائده. وهو يكمن أكثر في القائد. فالقائد لا يكون بواسطة النظام، بل النظام بواسطة القائد. * إلا أن كل شيء هو بنحو ما، وليس على نفس النحو، متراتب السمك مثل الطير والنبات (وليس الأمر بصورة تجعل الواحد يكون في نسبته إلى الآخر بدون علاقة، بل توجد علاقة بين الأشياء)، بل هو بالأحرى يجعلها كما في البيت يكون للأحرار على الأقل حق عمل شيء، بل كل شيء أو على الأقل غالب الأشياء لها نظام. أما بالنسبة إلى العبيد والحيوانات باستثناء القليل منها، فكل ما له علاقة بالكلي يكون منتظما في حين أن غالب الأشياء تترك لتحكمها دون نظام. وفي مثل هذا النوع تكون طبيعة كل واحد من تلك الأشياء 266
مبدأ، أعني أنها كلها تخضع للانتخاب. وكذلك الأمر مع الأشياء الأخرى التي تسهم معا والتي هي مترابطة مع الكل*[27].

والآن ففي أي استحالات وتناقضات يقع أولئك الذين لهم رؤية أخرى يقع فيها أولئك الذين لهم رؤى لا تقبل التقدير ولا تقدم أدنى صعوبات، كل ذلك هو ما لا ينبغي أن يبقى خفيا عنا. فكلهم، رؤاهم تبقي على تعارضات. فهم يكونون بذلك إما على حق في اعتبار كل شيء حتى في كونهم يعتبرون ما فيه متعارضات أنه ينبغي أن يتكون من متعارضات فلا يفسرون شيئا. فأحد المتعارضين عاجز عن أن يحصل على عرض من الآخر. وبالنسبة إلينا، فإن هذه الصعوبة تحل بصورة طبيعية جدا بواسطة التسليم بوجود ثالث وهو المادة. لكن أولئك جعلوا وحدة المتقابلين مادة مثل اللامساوي بالنسبة إلى المساوي، والكثرة بالنسبة إلى الوحدة. وهم يعتبرون أن هذا المشكل ينحل على نفس النحو. فالمادة شيء واحد وليس لها مقابل. فيكون من ثم كل شيء له مشاركة في الأسوأ باستثناء الوحدة. فالأسوأ ذاته هو وحدة العنصرين. لكن الآخرين لا يعتبرون الخير والشر مبدأين. ومع

ذلك ففي كل شيء يكون الخير مبدأ وإلى أي حد هو في الأغلب مبدأ، ذلك هو ما لم يشرحوه. وهل هو مبدأ كغاية أو كمحرك أو كصورة. ورؤية انباذوقليس لا تستقيم كذلك. فهو يعتبر الصداقة خيرا. لكن هذا المبدأ يكون كمحرك إذ الصداقة تصل بين الأشياء أو كذلك كمادة إذ هي جزء من المزيج. والآن فإذا كان يمكن أن تكون أحد أعراض نفس الأشياء كمبدأ مادي أو كمحرك[28] إلا أن كون الشيء و«كونه متحركا» ليس نفس الشيء. وإذن، ففي أي من الدلالتين هي صداقة؟ كما أنه 267 لا يستقيم كذلك ألا ينبغي أن تكون الخصومة فانية. فهي بكل تأكيد طبيعة الشر نفسه. لكن أناكساغوراس اعتبر الخير مبدأ محركا إذ العقل عنده يحرك. لكنه يحرك من أجل غاية. وهذه الغاية هي من ثم شيء مختلف عنه. وهو إذن يسلم بكونه مثل ما نسلم به. ذلك أن الطب هو الصحة بنحو ما. لكنه لا يستقيم كذلك أن نسلم بشيء معارض للخير والعقل.

لكن كل أولئك الذين يسلمون بالمتعارضات لا يستعملون متعارضات أبدا في حالة لم يوجد أحد يقودهم. لذلك فكون بعضها فانيا، وبعضها غير فان، أمر لا يشرحه أحد. فهم يعتبرون الموجود متكونا من هذين المبدأين. وبعضهم يعتبر الموجود متكونا من عدم الموجود وآخرون لتجنب أن يجبروا على ذلك، يعتبرون كل شيء أمرا واحدا. لذلك فعندهم أن الكون ينبغي أن يكون سرمديا. ولا أحد يشرح علة الكون ما هي. وبالنسبة إلى أولئك الذين يعتبرون المبادئ اثنين لا بد، ضرورة، من مبدأ أعلى ومقرر. وقد اضطر أصحاب المُثل كذلك إلى وضع مبدأ آخر أعلى[29]. وإذن فلماذا كان على الأشياء أن يكون لها مُثل أو كان لها مشاركة في المثل؟ وعند آخرين توجد نتيجة ضرورية وهي أن الحكمة والعلم الأكثر جدارة، وينبغي أن يكونا شيئا متعارضا. لكننا نحن لا نرى ذلك، إذ إنه لا يوجد أي مضاد للأول. فكل معارض له مادة وهي هو[30]، وهو هي بالقوة. والجهل المعارض للحكمة كان ينبغي كذلك أن يطابق المعارض. ولا شيء يعارض الأول. ولو كان لا يوجد شيء غير الأشياء المحسوسة لكان لا يوجد أي مبدأ وأي نظام وأي كون وأي شيء من الأشياء السماوية. كما يتنافى ذلك مع رأي رجال الدين وفلاسفة الطبيعة. أما إذا وجدت المُثل أو الأعداد خارج

الحسي فإنها تكون عللا للاشيء أو على الأقل ليست عللا للحركة، إذ كيف يمكن لما ينبغي ألا يكون له عظم أن يصدر عنه عظم أو أمر 268 دائم؟ فالعدد لا يمكن قطعا أن ينتج شيئا دائما لا كمبدأ محرك ولا كمبدأ محدد للصورة. ولكن كذلك فمن بين طرفي التقابل كليهما لن يوجد أي مبدأ منتج أو محرك، وإلا لكان بالإمكان ألا يوجد شيء. فالإنتاج دون شك متأخر باعتباره قوة. وإذن لو كان ذلك كذلك لكان الموجود غير سرمدي. لكنه سرمدي. ومن ثم فينبغي استنادا إلى هذه الدعاوى أن يلغى شيء ما كما سبق أن شرحنا ذلك[31]. ثم بأي واسطة يكون للأعداد وحدة أو للنفس أو للجسم وخاصة للصورة وللشيء؟ كل ذلك أمر لا يوجد له أدنى تفسير. كما أنه لا يمكن أن يوجد أي تفسير بها من حيث هي لا تحدد لنا علة كون المحرك ينتج الوحدة. لكن أولئك الذين يعتبرون العدد الرياضي هو الأول ومن ثم فهو دائما جوهر واحد حسب الآخرين ويضعون لأي شيء آخر مبادئ أخرى
1076 أ 01 فيجعلون جوهر الكل مترابطا (إذ إن الجوهر ليس له أدنى تأثير على غيره بوجوده أو بعدمه) ويعتمدون الكثير من المبادئ. لكن الموجود لا يمكن أن يسوده الشر فـ «ليس من الجيد أبدا أن توجد أسياد كثيرة على العالم» فلا يكون إلا سيد واحد»[32].

الهوامش

01 فضل بونيتس قراءة الإسكندر في الشرح ص 470 «كما أن هذا دون شك كما في مثال الكيف والحركة ليسا أبدا موجود بحق وبإطلاق أو كذلك ما ليس بأبيض وما ليس بزوجي» (ἅμα δ′ οὐδ′ ὄντα ὡς εἰπεῖν (ἁπλῶς ταῦτα, οἷον ποιότητες καὶ κινήσεις, ἢ καὶ τὸ οὐ λευκὸν καὶ οὐκ εὐθύ).

02 وهكذا فما فضله تسالار في الوثيقة ف. تاريخ الفلسفة 263 II من بين القراءتين قراءة الاسكندر الصحيحة (غير المنتحلة) التي سبق بعد أن أخذها بونيتس في الشرح ص 471 والتي هي شديدة القرب.

03 ἔτρα ἑτέραν راجع الشرح ص 473.

04 «ما» (ὅ) «مم» (οὗ) راجع الشرح ص.474.

05 قرأ الاسكندر هنا حسب إبن رشد «لو أن ممثلي نظرية المثل» (ἔφασαν οἱ τιθέμενοι τὰ εἴδη) بدلا «لو أن أفلاطون» (ὁ Πλάτων ἔφη) راجع مصنف فرودنتال الأعمال أكاديمية برلين 1884.

06 في الشرح ص 482 اعتبر بونيتس الكلمات (καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή) في هذا الموضع صحيحة وفي المقابل بعد ذلك كررها معتبرا إياها منحول

07 ص. 1 النفس.

08 (ἀνθρώπῳ ἄνθρωπος) حسب تسلار؛ راجع الشرح ص 482.

09 (τὸ ὡς πρῶτον)؛ راجع الشرح ص 483.

10 «بوصفها» (ἥ) تم تحويلها تبعا لتسالار.

11 «وإذن فذلك الكلي لا يوجد» موجود في مخطوطة الترجمة لكن بونيتس وصفها بعلامة استفهام على أنها مشكوك فيها. والترجمة التي قدمناها أعلاقه تتبع تسالار المخطوطة أب التي ليس لها علامة التعريف قبل كلي (καθόλου).

12 «ثم - نلاحظ» هكذا ورد في الرؤية التي أسسها بونيتس في الشرح ص 486. لكن في ما ورد في مخطوطة الترجمة هو «ثم توجد عناصر والجواهر».

13 «لكانت - موجودة» (ἔσται). ذلك ما كتبه بونيتس بدلا مما يوجد في الأصل «يوجد...» (ἔστι) راجع الشرح ص.469.

14 في محاورة التيماوس صفحة 34 ب.

15 «ولكن لما كان - فينبغي كذلك أن يوجد شيء -». هكذا قرأ بونيتس بدلا مما يوجد في الأصل. وبالمقارنة مع المواضع الموازية في السماع الطبيعي (المقالة 8 الفصل 5 256-ب20) وفي الكتب حول النفس (المقالة 03 الفصل 10 433-ب15) ينصح في الشرح ص.496 هذه الرؤية: «ولما كان يوجد أولا شيء يحرك دون أن يتحرك فإن شيئا ما مباشرة يحرك وفي نفس الوقت يحرك فإنّه ينتج كذلك أمر ثالث».

16 «ولشيء» (καί τινος). هكذا قرأها الاسكندر مقابلا للافروديسي بحسب شهادة إبن رشد.

17 «وما هو محرك به» (τὸ δὲ κινούμενον). هكذا قرأها بونيتس بدلا من الموجود في المخطوطة «وهو يحرك بواسطة متحرك» (κινουμένῳ δὲ).

18 ومن حيث (ταύτῃ) هو ممكن كذلك أن» قرأها بونيتس بحسب الاسكندر بدلا من «وهكذا فهو ممكن أن يكون هذا» (ταύτην).

19 راجع السماع الطبيعي المقالة 08 الفصل 08 وما يليه وكذلك في السماء والعالم المقالة 02 الفصل 03.

20 بدلا من «الأكر» (τῶν σφαιρῶν) اقترح كريشه مع سمبليسيوس (شرح كتاب السماء والعالم 12 II. فصل المدرسة 502أ 18) أن نقرا «الحركات» (τῶν φορῶν)، وهو ما أيده بونيتس في الشرح ص 511.

21 «عندما - كل - بذاته ينبغي أن يعتبر الجوهر المشارك في الأفضل غاية (τέλος)» هكذا حسب الاسكندر بدلا من «عندما - ينبغي أن نسلم أن كل -كل جوهر قائم بذاته قد بلغ الهدف الأفضل (τέλους)». راجع الشرح ص 511.

22 «لكان» (ἔσται) بدلا مما يوجد في الأصل «هو» (ἐστι)؛ راجع الشرح ص 515.

23 «مع المعقول» (τῳ νοουμένῳ) حسب الاسكندر بدلا من «الذي للمعقول» (τοῦ νοουμένου).

24 «إذ إن» (γὰρ) حسب الاسكندر عدلها بونيتس.

25 «رغم أن المؤلف هو موضوعها» (ὅ γε τῶν συνθέτων) بدلا من «أو تلك التي موضوعها المؤلف» (ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων). يمكن أن نعود إلى فقرة الشرح كلها ص 517 وما يليها.

26 بدأ بونيتس هنا جملة جديدة مثل الاسكندر؛ راجع الشرح ص 518.
27 الفقرة التي أهملتها ترجمة بونيتس تتبع التفسير الوارد في الشرح ص 518 وما يليها.
28 «سواء كانت مبدأ ماديا (καὶ ὡς ὕλη ἄρχη) أو مبدأ محركا» بدلا من الرواية في الأصل «بوصفه مبدأ ماديا وذلك محركا» (ὡς ὕλη καὶ ἀρχῆ)؛ راجع الشرح ص 523.
29 «وهكذا كان ينبغي - أن نضع» (ἔσται) عوضا عن «وبالنسبة إلى القائلين بنظرة المثل لأنهم (ὅτι) - يضعون»؛ راجع الشرح ص 523.
30 «هذا» (ταῦτα) كتبها بونيتس عوضا عن «نفسه» (ταὐτά)؛ راجع الشرح ص 524.
31 راجع ما تقدم ص 417 الفصل 06. 1071 ب 22.
32 شاهد من الإلياذة II-204.

المقالة 13 : الميم

M

01. مذاهب الفلاسفة الآخرين في الجوهر اللامحسوس وخطة الكتاب في هذا الغرض

ماذا يمكن أن يكون جوهر الأشياء المحسوسة ذلك ما تم شرحه 269
وبالذات في مصنف السماع الطبيعي بخصوص المادة أولا، ثم بعد ذلك بخصوص الجوهر الذي هو جوهر بالفعل الحقيقي. ولكن لما كان ينبغي أن نسأل تبعا لذلك: هل يوجد خارج الجواهر الحسية جوهر غير متحرك وسرمدي، أم لا يوجد، وإذا كان يوجد فما هو؟ فإنه علينا أولا أن نفحص رؤى الآخرين حتى إذا وجدنا فيها ما ليس سليما لن نتحمل وزر نفس الأخطاء. وإذا شاركناهم الرأي فلن ننفرد بالسعادة الحاصلة من ذلك. فالمرء عليه أن يكون سعيدا إذا وجد غيره ممن يفسرون الأمر أفضل منه أو على الأقل ليس أسوأ منه.

توجد رؤيتان في هذا المجال. فالكثير يعتبرون موضوعات الرياضيات مثل الأعداد والمستقيمات وغيرها مما ينتسب إلى نفس النوع جواهر أولا، ويعتبرونها مُثلا ثانيا. ولما كان البعض يعتبرونهما نوعين من الجواهر أي المُثل والأعداد الرياضية أولا، وآخرون يعتبرونهما نوعا واحدا من الجواهر ثانيا، وآخرون لا يعتبرون جواهر إلا موضوعات الرياضيات ثالثا، فإنه ينبغي أن نبحث في موضوعات الرياضيات أولا دون أن نقحم جوهرا آخر في بحثنا مِثل هل هي مُثل، أم ليست مُثلا، وهل هي مبادئ وجواهر الموجود أم لا، بل نقتصر على موضوعات الرياضيات هل هي موجودة أم ليست موجودة؟ وإذا كانت
موجودة فبأي نحو من الوجود هي موجودة؟ ثم يكون من الواجب أن 270
نعالج الإشكال بصرف النظر عن المُثل، وذلك مرة واحدة ومن أجل الترتيب حصرا. فالأغلب في الأمر هو بحق علاج المسألة علاجات عامة عديد المرات. وينبغي بعد ذلك أن نشرع في تفسير مستفيض لها من أجل البحث في مسألة هل الجواهر ومبادئ الموجود هي أعداد ومُثل، إذ إنه بمقتضى ادعاء المُثل تبقى إضافة إلى ذلك مسألة ثالثة.

فإذا كانت موضوعات الرياضيات موجودة فينبغي أن توجد، إما في الموضوعات المدركة حسيا مِثل ما يدعي البعض، أو أن توجد مفارقة لها وقائمة بذاتها خارج المحسوس. وذلك ما يعلنه البعض. وإذا لم يكن الأمر أيا من هاتين الحالتين كلتيهما، فإن موضوعات الرياضيات تكون إما غير موجودة أصلا، أو هي موجودة على نحو آخر. وهكذا فسيكون بحثنا ليس في وجود الأشياء الرياضية، بل في نوع وجودها.

02. كيفيات وجود الموضوعات الرياضية

إن كون الموضوعات الرياضية لا يمكن أن تكون موجودة في
1076 ب 01 الأشياء المدركة بالحس، وكون هذا القول دعوى مصطنعة قد تم توضيحه في الشروح على الشكوك[01]، لأنه يستحيل بالذات أن يوجد جرمان في نفس المكان. ثم أيضا ولأسس أخرى إضافة إلى هذا الأساس، لأن كل القوى والجواهر لا يمكن أن توجد خارج الحسي، ولا يوجد أي منها قائما بذاته ومفارقا للحسي. وهذا أيضا أمر سبق شرحه. ومن البين أنه لا يمكن بمقتضى هذا الرأي أن ينقسم أي جرم. فلو صح لكانت قسمته ستكون بحسب السطوح، وهذه بحسب المستقيمات، والمستقيمات بحسب النقاط. وإذا كان يمتنع أن نقسم النقطة، فإن نفس الأمر يصح على المستقيمات. وإذا كان ذلك كذلك، يكون الباقي مستحيلا. فما الفرق حينئذ بين أن نقول الخطوط والنقاط المحسوسة هي مُثل هذه الجواهر، أو بأنها ذاتها ليست جواهر فعلا، لكنها توجد فيها مُثل هذه الجواهر؟ فإما أنها كان ينبغي أن تكون منقسمة مع الأشياء المحسوسة كذلك أو أن الأشياء المحسوسة ينبغي ألا تنقسم.

271 ومن ناحية أخرى فلا يمكن أن توجد مثل هذه الجواهر مفارقة وقائمة بذاتها. فلو كانت موجودة خارج الأجرام المحسوسة، وقائمة بذاتها باعتبارها مختلفة عن المحسوس، بحيث توجد أجرام أخرى متقدمة عليها، لكان من الضروري دون شك أن تكون قد وجدت سطوح قائمة بذاتها، وكذلك نقاط ومستقيمات. فالعلاقة هنا واحدة في الحالتين. وإذا كان ذلك كذلك، فينبغي ثانية أن يوجد خارج الأجرام الرياضية سطوح ومستقيمات ونقاط مفارقة. فما ليس مترابطا من

العناصر، سابق الوجود على المؤلف منها. وإذا كانت الأجرام غير الحسية سابقة الوجود على الأجرام الحسية، فينبغي على نفس الأسس أن تكون السطوح كذلك في ذاتها سابقة كذلك على الأجرام اللامتحركة. ومن ثم فإن هذه السطوح والمستقيمات التي هي مثيلاتها، والحالة في ما ليس بمحسوس، مختلفة عن الأجرام المفارقة الموجودة، إذ إن الأولى تقوم في آن مع الأجرام الرياضية، والثانية سابقة الوجود على الأجرام الرياضية. وفي هذه السطوح مرة ثانية يكون من الضروري أن توجد مستقيمات ونقاط سابقة. وقبل النقاط في هذه المستقيمات السابقة، ينبغي أن توجد نقاط سابقة، وحينها لا تكون مرة أخرى نقاط أخرى سابقة عنها موجودة. فيكون ذلك تكديسا تاما لنفس الشيء غير معقول. فينتج عما قيل إنه يفترض ألا يوجد إلا جرم واحد خارج الحسي. لكن لا بد من ثلاثة سطوح خارج الحسي، أعني الذي خارج الحسي، والذي في الأجرام الرياضية، والمفارق لهذه الأجرام الموجودة، وأن يوجد مستقيم واحد وخمسة نقاط. فأي نوع من هذه الأنواع ستعالج العلوم الرياضية؟ لا جرم فهي لن تعالج السطوح والمستقيمات والنقاط في الأجرام اللامتحركة. فالعلم يعالج دائما الأسبق في الوجود.

ونفس الحالة في مسألة الأعداد. فإلى جانب كل نوع من النقاط من المفروض أن توجد وحدات أخرى. وإلى جانب الأفراد وحدات قابلة للإدراك الحسي، ثم إلى جانب الأشياء المعقولة أشياء قابلة للإدراك الحسي بحيث إنه من المفروض أن توجد أنواع كثيرة لا متناهية من الأعداد الرياضية.

ثم كيف يكون بوسعنا أن نحل الشكوك التي أثيرت سابقا في
1077 أ 01 الشروح الجدلية[02]؟ فالموضوعات أعني موضوعات علم الهيئة[03]، 272
توجد دون شك كذلك خارج المدرك الحسي مثل موضوعات الهندسة. أما كون سماء بأجزائها موجودة خارج الحسي، فذلك أمر ممتنع. والأمر مماثل بالنسبة إلى موضوعات البصريات والموسيقى. فمن المفروض في هذه الحالة أن توجد أصوات ووجه خارج العالم الحسي والأفراد. ومن ثم فكان ينبغي أن يصح نفس الأمر كذلك بالنسبة إلى الإدراكات الحسية الأخرى وإلى كل الأشياء الأخرى المدركة حسيا،

إذ لماذا يكون ذلك صحيحا لإحداها دون البقية؟ ولكن إذا كان ذلك كذلك فينبغي دون شك أن يوجد كذلك من حيث الإدراكات الحسية حيوانات خارج المحسوس.

لقد وضع الرياضيون الكثير من القضايا العامة بصرف النظر عن هذه الجواهر. ومن ثم فمن المفروض كذلك أن يوجد من أجل ذلك جوهر آخر بينها مفارقا وقائما بذاته بين المُثل والأشياء الوسيطة التي ليست أعدادا ولا نقاطا ولا أعظاما ولا زمانا. أما إذا كان ذلك غير ممكن فبيّن كذلك، أنه يمتنع أن توجد تلك الجواهر قائمة بذاتها ومفارقة للمحسوس.

وبصورة عامة فمن التسليم بوجود الموضوعات الرياضية المفارقة والقائمة بذاتها، تنتج مباشرة نتائج مناقضة للحقيقة وللرؤى المعتادة. فمن الضروري دون شك حينها أن نسلم ضمن هذه الرؤية بأن هذه الموضوعات سابقة على الأشياء المحسوسة في حين أنها في الحقيقة متأخرة عنها. فالأعظام الناقصة هي بمقتضى الكون سابقة، لكنها لاحقة للأعظام التامة بمقتضى الماهية في نفس العلاقة التي بين فاقد الحياة والحاصل عليها.

ثم مم يمكن للأعظام الرياضية أن تستمد وحدتها الذاتية؟ فالمحسوسات تستمد وحدتها من النفس أو من أحد أجزائها أو بتوسط شيء آخر يمكن أن يكون أساسا صحيحا لوحدتها الراجحة. وفي حالة عدم وجود ذلك، فإنها تكون كثرة فتنحل إلى نفس تلك الأجزاء. فماذا يمكن إذن أن يكون أساس وحدة الأعظام الرياضية، وما يكون منها قابلا للقسمة وهو مقدار وعلة للوحدة وللمحافظة على البقاء معا؟

ويثبت الكون نفس الأمر. فأوّلا يكون شيء بحسب الطّول، ثم بحسب العرض، ثم بحسب العمق. وبذلك يكون قد بلغ كماله. والآن فإذا كان ما يحصل خلال التكوين هو الأخير، وكان هو الأول بمقتضى الجوهر، فإن الجرم متقدم دون شك على السطح والمستقيم. وهو من حيث هو كذلك أكثر تماما وهو كل عندما يصبح حيا. ولكن كيف يمكن للسطوح أو للمستقيمات أن تصبح حية؟ إن مثل هذه الدعوى تتجاوز حدود العقل السليم. 273

فإذا كان الجرم نوعا من الجوهر، فإنه وبنحو ما جوهر مكتمل بعد. فكيف يمكن أن تكون المستقيمات جواهر؟ فهي ليست جواهر، لا من حيث حد الصورة، ولا من حيث الشكل كالحال في النفس مثلا، ولا من حيث المادة كالحال في الجرم. ومن ثم فلا شك أننا نرى أنه لا شيء من المستقيمات أو السطوح أو النقاط يقوم بذاته. فلو كانت جواهر مادية لكان يمكن لنا أن نرى أن ذلك يمكن أن يحصل لها.

1077 ب ومن ثم فبمقتضى التصور يمكن لموضوعات الرياضيات أن تكون سابقة الوجود. لكن ليس كل ما هو سابق بالتصور يكون سابقا بالجوهر كذلك. فما هو سابق بالجوهر هو السابق الذي له شرف المفارقة بالوجود. لكنه من حيث التصور كل ما يكون تصوره قابلا للتجريد فتصوره غيره. وهذان الشرطان لا يوجدان في نفس الوقت. فإذا كانت الأعراض لا توجد قائمة بذاتها إلى جانب الجواهر مِثل متحرك أو أبيض، فإن الأبيض يكون حينها متقدما بالتصور على الإنسان الأبيض. لكنه ليس متقدما عليه بالجوهر. فالأبيض ليس له الوجود القائم بذاته، بل هو دائما مقصور وجوده على حلوله في الموجود المؤلف وأقصد بالمؤلف الإنسان الأبيض. ومن ثم يتبين أنه لا الكائن بالتجريد سابق، ولا ما ينشأ بالتحديد يتحدد لاحقا. فالتحديد بتوسط التصور أبيض، يكون تصور الإنسان الأبيض.

ومن ثم فكون موضوعات الرياضيات ليست بالمعنى الأسمى جواهر مثل الأجرام المحسوسة ولا هي سابقة الوجود على المحسوس يعنيان أنها متقدمة بالتصور فحسب. ولا يمكن أخيرا أن يكون لها حقيقة مفارقة. فذلك أمر قد تم بهذا تفسيره. ولما كان لا يمكن أن تكون كذلك في الوجود الحسي فهي إذن إما لا توجد أصلا أو ليس لها وجود بنحو ما. ولذلك فليست ذات وجود بالدلالة العامة. ذلك أننا 274
نستعمل الوجود في دلالات متعددة.

03. حلول كيفيات وجود الموضوعات الرياضية

كيف لا تعالج القضايا الكلية في الرياضيات وجود الأشياء المفارقة والقائمة بذاتها خارج الأعظام والأعداد؟ وكيف هي لا تعالج منها إلا مسألة كيف لا يناسبها أن يكون لها عظم أو قابلية القسمة؟

ومن البيّن كذلك، أنه توجد تصورات للأعظام المحسوسة وبراهين عليها، ليس من حيث هي محسوسة، بل من حيث كونها أعظاما فحسب. كما أنه لا توجد كثرة تصورات حول المتحرك إلا من حيث هو متحرك تماما بصرف النظر عن كون ما هو كل واحد من هذه الأشياء المتحركة، وغير ذلك مما ينسب إليها. وكيف أنه مع ذلك ليس ضروريا أن يوجد في ذلك نفسه جوهر محدد منفصل. كما أنه توجد مرة أخرى للمتحرك عدة تصورات وعلوم ليس من حيث هو متحرك، بل من حيث هو جرم، ومن حيث هو مجرد سطوح أو مجرد أطوال، ومن حيث هو قابل للقسمة، ومن حيث هو غير قابل للقسمة، لكن من حيث هو موجود في مكان محدد، وإلى أي حد هو غير قابل للقسمة. ولما كنا نستطيع، على العموم، أن ندعي بحق أن الوجود ليس مقصورا على المفارق والقائم بذاته، بل هو يشمل كذلك اللامفارق مِثل كون المتحرك موجودا، وكذلك يمكن لنا عامة أن نقول بحق: إن موضوعات الرياضيات موجودة فعلا بالمعنى المعتاد في الكلام عليها. ومثلما أننا تكلمنا على العلوم الأخرى عامة كلاما صادقا واعتبرناها تعالج موضوعها المحدد وليس الأعراض مثل الأبيض عندما يكون المتعافى من المرض أبيض فإن العلم يعالج المتعافى[04] من حيث هو متعافٍ، والإنسان من حيث هو إنسان، كما أنه ينبغي علينا أن نقول نفس الشيء كذلك عن الهندسة. وإذا كانت موضوعات الرياضيات ينسب إليها كونها قابلة للإدراك الحسي، فإن العلم الرياضي لا يعالجها من حيث هي مدركة حسيا. ولهذه العلة تكون العلوم الرياضية ليست 275
علوما للمحسوس. لكن موضوعاتها جواهر قليلة المفارقة والقيام بالذات خارج المحسوس. فالكثير من الأعراض في ذاتها تكون في الأشياء من حيث إن كل واحدة من هذه الصفات موجودة. ودون شك، فالحيوانات ينسب إليها كذلك أعراض خاصة بها من حيث كونها ذكورا أو إناثا. ومع ذلك، فإنه لا وجود لشيء ذكوري أو أنثوي مثلا يكون مفارقا للحيوان وقائما بذاته. كما ينسب كذلك للأجرام الحسية كذلك الكثير من الصفات نسبة مقصورة على كونها أطوالا أو سطوحا. وكلما كانت موضوعات علم من العلوم أسبق بالتصور وأبسط، كان تحصيلها ألطف، بل إن الدقة تكمن في اللطافة. فبها يكون العلم دقيقا

سواء كان لا يبالي بالأعظام أو كان لا يبالي بها بصورة أفضل. ويكون
العلم الذي ينظر في الأشياء بصرف النظر عن الحركة (التغير) أكثر
لطافة. أما إذا أخذ العلم الحركة بعين الاعتبار فإنه يكون ألطف عندما
ينظر في الحركات الأولى، إذ إن هذه هي الأبسط. ومن بين أنواع
الحركة البسيطة تلك التي تكون مرة أخرى ذات مقياس متماثل. ونفس
هذه الحالة كذلك في الموسيقى والبصريات، إذ لا واحدة منهما تنظر
في البصر أو في الصوت من حيث هما بصر أو صوت، بل من حيث
كونهما يردان إلى مستقيمات وأعداد. ومع ذلك، فإن ذينك هما من
صفاتهما الذاتية لهما. وكذلك الأمر مع الميكانيكا {علم الحيل}.
فعندما نعتبر الأعراض مفارقة وقائمة بذاتها ونشرع في البحث فيها من
حيث هي ما هي كذلك، فلا يقع الباحث فيها في خطأ، كما يكون
الأمر، عندما نرسم قطعة مستقيم في الرمل ونفترض أن طولها قدم
دون أن يكون طولها بحق قدما[05]. فالخطأ لا يكمن في هذه المفروضات.
نعم هكذا نعد أفضل بحث في كل موضوع عندما يكون موضوعا ليس
له حقيقة قائمة بذاتها فنعتبره بالتجريد قائما بذاته كما يفعل عالم
العدد والمهندس. فالإنسان من حيث هو إنسان، هو شيء مفرد ولا 276
يقبل القسمة. لكننا نضع بصورة عامة وحدة غير قابلة للقسمة، ثم
نبحث هل ينسب إلى الإنسان، شيء من حيث هو غير قابل للقسمة؟
لكن المهندس لا ينظر فيه من حيث هو إنسان ولا أيضا من حيث هو
غير قابل للقسمة، بل من حيث هو جرم. * فيمكن أن ينسب إليه، حتى
لو كان مَثلا ليس قابلا للقسمة، أنه يمكن أو لا يمكن أن ينسب إليه
بالقوة من دون ذلك[06]*. ومن هنا يكون المهندسون محقين ويعالجون
الموجود، وموضوعاتهم موجودة. فالموجود هو دون شك على نوعين،
أحدهما بالفعل والآخر مادي.

ولما كان الخير والجميل مختلفا أحدهما عن الثاني (إذ إن الأول
يوجد دائما في العمل لكن الجميل كذلك يوجد في ما لا يتحرك {لا
يتغير}) فإن من يزعمون أنّ العلوم الرياضية لا تعالج الجميل والخير
مخطئون. إلا أن تصوراتهم وأدلتهم لا تتعلق بذلك أبدا. فإذا كانوا لا
يذكرون عمل الجميل والخير، فإن أعمالهم وعلاقاتهم تشير إليهما
1078 ب 01 بحيث يمكننا القول: إنهم لا يعالجونها. لكن التصور الأهم في موضوع

الجميل هو النظام والمقدار والتناسق والتحدد. وهو حقا في الأغلب ما يمثل موضوع الأدلة في العلوم الرياضية. ولما كان ذلك يتبين كما في مثل النظام والتحدد على الكثير من موضوعات الرياضيات، فبين أنها تعالجها دون شك بمعنى ما أيضا، مثل هذا النوع من العلل التي هي علة الجميل. وسنتكلم في ذلك في موضع آخر.

04. مسألة المُثل

وإذن فهذا كاف بخصوص موضوعات الرياضيات، وكونها شيئا موجودا، وإلى أي حد هي كذلك، وإلى أي حد هي سابقة، وإلى أي حد هي ليست كذلك. أما بخصوص المُثل، فينبغي لنا أولا أن ننظر في نظرية المُثل في ذاتها من دون أن نربطها بطبيعة الأعداد، بل ينبغي أن
277 نفهم آراء أولئك الذين يزعمون وجود المُثل. وقد أوصل القائلين بالمُثل إلى هذه الرؤية قناعتُهم بصحة نظرية هرقليطس القائلة، إن المحسوس في سيلان أبدي. فإذا كان يوجد علم ومعرفة بشيء، فينبغي أن يوجد خارج الجواهر الحسية، جواهر باقية مختلفة عنها. فما هو في سيلان، لا يمكن أن يعلم. وكان سقراط منشغلا بالفضائل الخلقية. وقد بحث فيها أولا، ساعيا لأن يؤسس عليها تصورات كلية. ومن الطبيعيين اكتفى ديموقريطس بملامسة هذا النوع من البحث عن التصورات الكلية وقدّم نوعا من التعريف للحار والبارد. ولكن قبل ذلك كان الفيثاغوريون قد انشغلوا ببعض الموضوعات القليلة، وأرجعوا تصوراتها إلى الأعداد، كما في تعريف ما الناضج أو العادل أو الزواج مثلا. لكن سقراط تساءل عن حقيقة الماهية، إذ هو حاول أن يقوم بأقيسة. والمعلوم أن الماهية هي مبدأ الأقيسة. فالفن الجدلي لم يكن بعد قد تكوّن تكوّنا يجعله قادرا على فحص المتقابلات من دون معرفة الماهية، وهل المتقابلان ينتسبان إلى نفس العلم. فهناك أمران يمكننا نسبتهما بحق إلى سقراط: أسلوب العلاج الاستقرائي، والتعريفات الكلية. وهذان يطابقان مبدأ العلم. وسقراط لم يعتبر الكلي وتحديد التصورات جواهر مفارقة وقائمة بذاتها. لكن القائلين بنظرية المُثل جعلوهما مفارقين وسموهما مُثل الأشياء. فنتج بالنسبة إليهم على النحو نفسه، أنه ينبغي أن توجد مُثل بالنسبة إلى كل كلي. فحصل لهم مِثل[07] ما يحصل للواحد الذي أراد أن يعد أشياء، وظن أنه لن

يستطيع عدّها ما ظلت قليلة. فعدّها بعد أن زاد عليها ما يضاعفها به. 1079 أ فالمُثل هي فعلا أكثر من الأشياء الحسية الفردية طلبا لعللها بالتقدم إليها انطلاقا من المحسوس. فكل شيء فردي يعطينا شيئا مماثلا له بالاسم، فتوجد وحدة الكثرة مفارقة للجواهر بالنسبة إلى الأشياء الأخرى سواء في الأشياء المتغيرة أو في الأشياء السرمدية.

ولا تتضمن الأدلة التي تقدم لبيان حقيقة وجود المُثل أي برهان. 278 فبعضها لا يترتب على أقيستها أي نتيجة ضرورية. وبعضها الآخر يقدم أدلة على وجود مُثل لأشياء لا يسلّمون بوجودها لأي منها. فبمقتضى أسس الدليل التي يستمدونها من جوهر العلوم، كان ينبغي أن توجد مُثل لكل ما هو موضوع علم. وحسب الدليل الذي يذهب من وحدة الفرد إلى كثرة الأفراد، كان ينبغي أن توجد مُثل للأنفاء. وبحسب الدليل القائل إننا نواصل التفكير في شيء مضى، فإنّه ينبغي كذلك أن توجد مُثل للأشياء التي انقرضت، إذ يبقى لنا منها تصوّر. وتوجد أدلة دامغة، بعضها يخص المُثل المتضايفة التي ليس لها حسب دعواهم جنس، وبعضها يقدمونه في دليل «الرجل الثالث". وبصورة عامة فإن الأسس التي سبق فقدمها القائلون بالمُثل ترفع تلك الأشياء التي هي أكثر ما يدّعون وجوده حتى من المُثل نفسها. فالثنائية ليست هي الأولى دون شك، بل العدد هو الأول. وهذا متقدم على الإضافي. والإضافي متقدم على ما لذاته. وكل آخر نعتبره مطابقا لآراء نظرية المُثل يعارض مبادئهم. فلو صح بحسب التسليم الذي على أساسه كما يقولون: إن حقيقة المُثل لا تستند على تقديم مُثل للجواهر، بل كذلك لأشياء كثيرة أخرى، فالفكرة هي حقا كل مثال ليس مقصورا على الجواهر، بل هي تشمل كذلك اللاجواهر. ولا يقتصر وجود العلوم على الجوهر. وتوجد آلاف أخرى من نتائج غيرها مماثلة لما ذكرنا. وبحسب الضرورة والآراء السائدة حول المُثل، ينبغي إذا كانت توجد مشاركة في المُثل، ألا يقتصر الأمر على وجود مُثل للجواهر. فالمشاركة في المُثل ليست على نحو عرضي، بل إن ذلك ينبغي أن يوجد ما كان ذلك موجودا، وما كان كل شيء ليس مقولا عن آخر من حيث هو موضوع. وأعني مثلا، أنه عندما يكون شيء ما مشاركا في ذاته بالمعنى المضاعف، فإنه مشارك في السرمدي منه. لكن مشاركته مقصورة على

النحو العرضي. فالمضاعف عرض سرمدي. ومن ثم لا توجد مُثل إلا لما هو جواهر. ونفس الأمر يفيده الجوهر هنا في الحسي وهناك في 279 السرمدي. وإلا فماذا يمكن أن يكون بصورة أخرى أن تعني هذه الدعوى بوجود شيء خارج الحسي يعتبر حسبهم وحدة لكثرة من الأفراد؟ والآن فإذا كانت المُثل والأشياء المشاركة فيها ينتسبان إلى تحديد الصورة، فإنهما كان ينبغي أن يكون بينهما شيء مشترك فعلي، وإلا فلماذا يمكن أن يوجد في الثنائيات الفانية، وفي التي هي ثنائيات كثيرة فعلا لكنها سرمدية أكثر مما يوجد في الثنائيات في ذاتها، والثنائيات الحسية الفردية مع أن هوية الثنائية تكون نفس الهوية الواحدة؟ أما لو كانت لا تنتسب إلى حد الصورة نفسه، لكانت فعلا 1079 ب مقتصرة على الاشتراك في الاسم، ولكانت مباشرة، وكأننا سمينا كالياس مِثل الخشب إنسانا من دون أن نرى أي أمر مشترك بينهما. لكن لو أردنا أن نفترض أنه يوجد في الغاية تطابق التصورات الكلية مع المُثل، كما في مثال الدائرة في ذاتها، فالتصوّر الكلي يتطابق مع شكل سطحي تام، ومع أجزاء التصور البعيدة. وينبغي أن نقتصر على إضافة ما هو صورته الأصلية بحيث يكون من المناسب أن نقدر إن كان ذلك ليس إلا أمرا غير قابل للدفاع عنه؟ فأي أجزاء التصور يمكن أن تضاف؟ هل نضيف الوسط، أم السطوح، أم كليهما؟ فكل ما يوجد في الجوهر ينبغي أن يكون له مثال كما في الحيوان وذي الرجلين مثلا {بالنسبة إلى الإنسان}. ثم إنه من البيّن، أنه ينبغي أن يكون هو ذاته شيئا مثل السطح الذي ينبغي أن يكون جوهرا، من المفروض أن يكون موجودا وجود الجنس في كل أنواعه.

05. مواصلة علاج مسألة المُثل

وقد يكون علينا في أغلب الحالات أن نقع حقا في الحيرة إذا كان ينبغي أن نحدد مساهمة المُثل في السرمدي مما يقبل الإدراك الحسي أو من الكائن والفاسد. فالمُثل ليست بحق علة لا لحركة ولا لتغير. وهي لا تساعد في شيء، لا في معرفة الأشياء الأخرى (إذ أكيد أنها ليست جواهرها، وإلا لكانت موجودة فيها)، ولا في وجودها، إذ هي بكل تأكيد ليست موجودة في ما يشارك فيها من الأشياء. وإذن فلعلها علل بمعنى كون خليط الأبيض علة في كون جنس ما يقدمونه. وأول

من عبر عن هذه الفكرة أناكساغوراس، ثم تلاه لاحقا أودوقسس في حيرته، وقال بها بعض الآخرين قولا قليلا. ومن اليسير جمع الكثير 280 من النتائج غير المعقولة ضد هذه الرؤية. وليس يمكن على أي نحو أن نقول عادة إن شيئا ما يصدر عن المُثل. فعندما نقول إن المُثل هي نماذج وغيرها يشارك فيها، فما ذلك إلا كلمات خاوية واستعارات شعرية. فما هو المبدأ الفاعل الموجود في المُثل، والذي يكون مؤثرا في هذا المضمار؟ قد يكون، بكل تأكيد كذلك، شيئا شبيها بشيء آخر أو يصبح كذلك محاكاة من دون المُثل. ومن ثم فيمكن أن يوجد سقراط ما، أو لا يوجد. ويمكن أن يوجد شخص شبيه بسقراط. وبين أن مثل ذلك يصح كذلك، حتى ولو كان يوجد سقراط سرمدي. ثم قد يوجد الكثير من النماذج لنفس الشيء. ومن ثم فالكثير من المُثل كما في حالة الإنسان الحيوان وذي الرجلين وفي نفس الوقت الإنسان في ذاته. ليست نماذج للمحسوس فحسب، بل كذلك للمُثل نفسها. فيكون الجنس مَثلا مِثالا لأنواعه، فينتج عن ذلك ضرورة، أن يكون المثال نموذجا ونسخة في آن. والراجح أنه ينبغي أن يعتبر غير ممكن، أن يكون الجوهر والشيء الذي يكون الجوهر جوهره أن يوجدا منفصلين أحدهما عن الآخر. ومن ثم، كيف يمكن للمُثل، إذا كانت

1080 أ جواهر الأشياء، أن توجد منفصلة عنها؟ ففي محاورة فايدون[08] وقع التعبير عن الرأي القائل إن المُثل هي علل للوجود وكذلك علل للصيرورة. ولكن، حتى لو كانت المُثل موجودة فلن ينشأ شيء مع ذلك، حيث لا توجد فيها قوة محركة. وتنشأ بالمقابل مرة أخرى أشياء كثيرة أخرى مِثل البيت والخاتم اللذين ليس لهما مُثل حسب رؤيتهم. ومن ثم، فبين جدا أنه يمكن أيضا أن تكون الأشياء التي يوجد لها مُثل حسب زعمهم موجودة وصائرة بمثل هذه العلل التي ذكرنا وليس بفضل المُثل. إلا أنه بخصوص المُثل يبقى الكثير مما يمكن تقديمه من مِثل ما ذكرنا سواء على هذا النحو أو بتوسط النظرية المنطقية وعلى أسس دقيقة.

06. نظرية الأعداد المثالية من حيث إمكانها ومن حيث التنظيم والصوغ

ومن المناسب الآن وقد وُضعت التحديدات في هذه المسألة أن نعود إلى نظرية الأعداد لنسأل: ما النتائج التي تنجر بالنسبة إلى أولئك 281 الذين يدعون أنها جواهر مفارقة، وأنها العلل الأولى للموجودات؟ فإذا كان العدد جوهرا حقيقيا، وكان جوهره لا يمكن أن يكون غير العدد نفسه، كما يرى البعض، فإنه ينبغي إما أن يكون شيء منه هو الأول وهو هو حينها أو يكون الموالي غيره، فيكون كل منهما مختلفا بالنوع عن الآخر. ويكون ذلك إما مباشرة في الوحدات، فتكون كل وحدة منها غير قابلة للتوحيد مع غيرها، أو هي تكون كلها سلسلة متوالية فيلي بعضها البعض. فتكون كلها قابلة للتوحيد فيما بينها، مثلما نعرّف حقيقة العدد الرياضي الذاتية، إذ إن العدد الرياضي لا تختلف أي وحدة من وحداته عن غيرها بأي شيء، أو أنه ينبغي أن تكون بعض الوحدات قابلة للتوحيد، بعضها مع البعض، وبعضها الآخر غير قابل للتوحيد، كما في مثال ورود الثنائية الأولى بعد الواحد، ثم الثلاثية وبقية الأعداد. ثم تكون بعد ذلك الوحدات في كل عدد مفرد قابلة للتوحيد، مثل الأعداد التي في الثنائية الأولى فيما بينها أو التي في الثلاثية الأولى في ما بينها. وهكذا دواليك في بقية الأعداد التي في الثنائية في ذاتها، لكنها غير قابلة للتوحيد مع الوحدات التي في الثلاثية في ذاتها، وعلى نحو مماثل في باقي الأعداد. ولأجل ذلك إذن يكون العد في الأعداد الرياضية: واحد، اثنان، بمعنى أننا نضيف إلى الواحد السابق واحدا آخر. وكذلك بالنسبة إلى الثلاثة إذ نضيف واحدا إلى الاثنين اللذين فيها. وكذلك يكون الأمر بالنسبة إلى باقي الأعداد. لكننا في هذه الأعداد نعد بعد الواحد اثنين مختلفين عنه من دون ذلك الواحد الأول وثلاثية من دون الثنائية وبالمِثل بالنسبة إلى بقية الأعداد، أو ينبغي أن يكون النوع الأول من الأعداد مثل النوع الأول الذي عرّفناه. والثاني مثل النوع الرياضي. والثالث على النحو الذي وصفناه في 1080 ب 01 الأخير. وكان ينبغي أن تكون هذه الأعداد إما مفارقة للأشياء، أو غير مفارقة، بل محايثة في الأشياء وليس على النحو الذي تأملناه أعلاه، بل بمعنى كون الأشياء المحسوسة تتقوم من الأعداد بوصفها أجزاءها المقومة، أو ينبغي أن يكون بعضها مفارقا وبعضها ليس مفارقا[09].

وهذا النحو الأخير هو الوحيد الممكن. ومن ثم فهو الذي توجد عليه الأعداد. كما أنه بالنسبة إلى من يضعون الواحد مبدأ وجوهرا وعنصرا لكل شيء ويستمدون من هذا الواحد وشيء آخر الأعداد، فمن كل 282
واحدة من هذه الطرق لا يوجد إلا الرأي القائل: إن كل الوحدات ينبغي أن تكون غير قابلة للتوحيد، وهي طريق لم يتبعها أحد. وهذا أمر طبيعي تماما. فلا يوجد نحو آخر غير ما أشرنا إليه. فالبعض يدعون أنه يوجد نوعان من الأعداد أحدهما النوع الذي فيه المتقدم والمتأخر أعني المُثل. والثاني هو الرياضي إلى جانب المُثل والأشياء المحسوسة. وكلاهما قائم بالذات ومنفصل عن الأشياء المحسوسة. ويدعي آخرون أنه لا توجد إلا الأعداد الرياضية باعتبارها الأولى من كل الموجودات ومنفصلة عن الموجودات المحسوسة. كما أن الفيثاغوريين لا يسلمون إلا بنوع واحد من العدد، أعني العدد الرياضي. لكن ليس بوصفه مفارقا، بل يعتبرون الجواهر المحسوسة متقومة من الأعداد باعتبارها أجزاء مقومة محايثة فيها. فهم فعلا يبنون السماء كلها بالأعداد. لكن ليس بوحدات، بل هم يسلمون بأن للأعداد أعظاما. ويبدو مع ذلك أنهم لا يستطيعون تقديم جواب عن كيفية حصول الواحد على الامتداد. ويزعم بعض آخر أنه لا يوجد إلا عدد وحيد وأول أعني «العدد المثالي». ويقول بعض آخر: إن هذا العدد الأول بالذات هو العدد الرياضي. وكذلك الأمر مع الآراء حول الأطوال والسطوح والأجرام. والأولون يعتبرون الرياضي والمثالي مختلفين. ولكن من بين من لهم رؤية أخرى أولئك الذين لا يجعلون الرياضي والأسلوب الرياضي أعني كل من لا يعتبرون المُثل أعدادا لكنهم مع ذلك يدعون حقيقة المُثل. والآخرون كذلك يسلمون بالرياضي. لكن ليس على نحو رياضي، إذ لن يكون كما يزعمون كل عظم قابلا ثانية للقسمة إلى أعظام ولا يكونون كل وحدة أيا كانت من ثنائية. وكشيء واحد يجعلون الأعداد التي يكون الواحد فيها مبدأ وعنصرا لكل الأشياء باستثناء الفيثاغوريين. فهؤلاء يضعون نفس العدد باعتباره ذا امتداد كما أشرنا بعد إلى ذلك سابقا.

وبين أننا قد قدمناكم عدد الآراء المختلفة الممكنة حول الأعداد وكونها على أنحاء ممكنة. لكنها حقا لا يمكن القبول بها. وقد يكون بعضها أولى من بعضها الآخر قبولا.

07. نقد نظرية أفلاطون في الأعداد المثالية

283 والآن علينا في المقام الأول أن نبحث في مسألة هل الوحدات الرياضية قابلة للتوحيد فيما بينها، أم هي غير قابلة للتوحيد؟ وإذا كانت غير قابلة للتوحيد فعلى أي النحوين اللذين ميزنا بينهما؟ فيمكن في حالة أولى أن تكون كل وحدة غير قابلة للتوحيد مع كل وحدة عامة. لكن يمكن كذلك أن تكون الوحدات في الثنائية في ذاتها غير قابلة للتوحيد مع وحدات الثلاثية في ذاتها. وبمثل ذلك يمكن أن تكون الوحدات في كل عدد أول متضمنة لوحدات تكون غير قابلة للتوحيد بعضها مع البعض.

والآن فأولا، إذا كانت كل الوحدات قابلة للتوحيد وغير متمايزة، فسينشأ من ثم العدد الرياضي. وهو يقتصر على نوع واحد من العدد. ولا يمكن حينئذ أن تكون المُثل أعدادا[10]. فنسأل حينها ما العدد الذي يمكن أن يكون {مثال} الإنسان في ذاته أو الحيوان في ذاته أو أي مثال آخر من المُثل؟ فمن كل شيء لا يوجد إلا مثال وحيد. فمثلا لا يوجد إلا مثال وحيد للإنسان في ذاته، وللحيوان في ذاته مثال آخر. لكن في الأعداد يوجد ما لا يحصى من الأعداد المتماثلة وغير المتمايزة بحيث إن هذه الثلاثية ليست أولى بأن تكون مثال الإنسان في ذاته من أن تكون مثال أي شيء نختار. ولكن إذا كانت المُثل ليست أعدادا، فإنه لا شيء يمكن أبدا أن يوجد، إذ عن أي مبدأ يمكن أن تصدر المُثل؟ فالأعداد تصدر عن الواحد والثنائية غير المحددة. وهذان يعرّفان بوصفهما مبدأي العدد وعنصريه. ومن ثم فالأكيد أننا لا نستطيع أن نعتبر المُثل[11] متقدمة على العدد أو متأخرة عنه.

ولكن ثانيا، إذا كانت الوحدات غير قابلة للتوحيد، وكان ذلك حقا بمعنى أن كل واحد منها لا يقبل التوحيد مع كل واحد منها، فإن العدد المؤلف لا يمكن أن يكون عددا رياضيا، (إذ إن العدد الرياضي يتقوم من وحدات غير متمايزة، وما يبرهن به يطابق هذه الفرضية) ولا

عددا مثاليا. فلو كان كذلك لكانت الثنائية فعلا ليست أول منتج من الواحد والثنائية اللامحددة ولكانت باقي أعداد السلسلة المتوالية، من ثم كما نسلم بذلك، قد نتأت فأبرزت الثنائية والثلاثية والرباعية. فعلى هذا النحو تكون الوحدات بالتأكيد قد أُنتجت[12] في نفس الوقت. 284 ويمكننا أن نقول كيف يكون ذلك لمن يضعون هذه الرؤية أولا انطلاقا من اللاامتماثل (إذ يمكن أن تتكون الثنائية بالتسوية بين نفس الشيء) أو على نحو آخر. فإذا كان يمكن أن توجد وحدة قبل أخرى فيمكن كذلك أن تكون قبل الثنائية التي تصدر عنها. وإذا كانت الواحدة متقدمة والأخرى متأخرة، فإنه ينبغي كذلك أن يكون ما يصدر عن كلتيهما متقدما على الأولى ومتأخرا عن الثانية[13]. ولما كان الواحد في ذاته أولا، ثم شيء من بين البقية واحدا أولا، لكنه الثاني حسب ذاك الواحد في ذاته، ثم ثالث يكون الثاني بعد الثاني، لكنه يكون بحسب الواحد الأول ثالثا. وهكذا يمكن مثلا أن توجد، فعلا، ثنائيات قبل الأعداد تعرّف بحسبها[14]. ويمكن أن توجد في الثنائية وحدة ثالثة قبل أن توجد الثلاثة وفي الثلاثية وحدة رابعة وكذلك خامسة قبل أن توجد الأعداد. والآن لا أحد فعلا أعلن عن أي واحدة من الوحدات بهذا المعنى بأنها غير قابلة للتوحيد إلا أن ذلك يترتب مباشرة على مبادئهم 1081 ب 01 نتيجة صحيحة. كما أنها على هذا النحو هي في الحقيقة غير ممكنة فعلا. فما كانت وحدة أولى وواحد أول موجودين، فإنه ينبغي بمقتضى التناسق كذلك أن توجد وحدات سابقة ولاحقة. ونفس الأمر ينبغي كذلك أن يصح على الثنائيات، إذ توجد ثنائية أولى دون شك. فبمقتضى الأول ينبغي أن يحصل ثان مباشرة وضرورة. وعندما يحصل ثان يتلوه كذلك ثالث. وهكذا دواليك للباقي بحسب متوالية التسلسل. لكن الزعم في نفس الوقت أنه بعد الواحد توجد وحدة أولى ثم ثانية، وأنه في نفس الوقت توجد ثنائية أولى أمر مستحيل. فأولئك يضعون فعلا وحدة أولى وواحدًا أولاً لكن لا يضيفون ثانيا وثالثا. ويضعون ثنائية أولى لكن لا يضعون ثانية ولا ثالثة.

لكن إذا كانت كل الثنائيات غير قابلة للتوحيد في ما بينها، فبين، أنه غير ممكن كذلك أن توجد ثنائية في ذاتها وثلاثية في ذاتها. وهكذا دواليك بالنسبة إلى باقي الأعداد. فيمكن للوحدات أن تكون غير 285

متمايزة أو أن تكون متمايزة كل واحدة منها عن الأخرى. لكنه ينبغي ضرورة مع ذلك أن نبني الأعداد بواسطة الإضافة والجمع. فعلى سبيل المثل تكون الاثنان بإضافتنا إلى الواحد واحدا آخر والثلاثة بإضافتنا إلى الاثنين واحدا آخر والأربعة بنفس النحو. فإذا كان ذلك كذلك فإنه لن يكون ممكنا أن تتكون الأعداد كما يكونها أولئك الذين يكونونها من الوحدة والثنائية اللامحددة. فالنشأة تكون بحق بتوسط إضافة جزء من الثلاثة إلى الاثنين، وجزء من الأربعة إلى الثلاثة، ونفس الأمر بالنسبة إلى الأعداد الموالية. لكنهم بوضوح يعتبرون الأربعة ناشئة من الاثنين خارج الاثنين في ذاتها. وحيثما لا يكون الأمر كذلك فإن الاثنين في ذاتها تكون في الأربعة في ذاتها جزءا منها ومن ثم تضاف اثنان أخرى. وكذلك تكون الاثنان صادرة عن الواحد في ذاته وعن واحد آخر. فإذا كان ذلك كذلك امتنع أن يكون العنصر الواحد هو الثنائية اللامحددة. فعليها فعلا أن تنتج وحدة واحدة وليس ثنائية محددة. فكيف إذن يمكن أن توجد إلى جانب الثنائية في ذاتها والثلاثية في ذاتها ثنائيات وثلاثيات أخرى؟ وعلى أي نحو تقوم إذن بصدورها عن وحدات سابقة ولاحقة؟ كل ذلك اختلاق تحكمي. وليس يمكن أن توجد ثنائية أولى ثم ثلاثية في ذاتها. ومع ذلك كان ينبغي أن يحصل ذلك ما كان ينبغي أن توجد ثلاثية في ذاتها وعنصر هو ثنائية غير محددة. أما إذا كانت النتائج ممتنعة، فإنه يمتنع كذلك أن توجد هذه المبادئ.

فإذا كانت الوحدات يمكن أن تختلف احداها عن الأخرى فإنه ينتج ضرورة النتيجة التالية وما يماثلها. لكن إذا كانت الوحدات في أعداد مختلفة وحدات مختلفة لكنها في نفس الأعداد غير متمايزة،
1082 أ فإنه ينتج عن ذلك مصاعب ليست صغيرة. فالعدد عشرة في ذاته مثلا هو عشر وحدات. لكن العدد عشرة يتقوم من هذه الوحدات كما يتقوم من خمستين. ولما كان العدد عشرة في ذاته ليس أي عدد تحكميا ولا يتقوم من عدد خمسة تحكّميًا ودون ذلك تكونه من وحدات تحكمية، فإن الوحدات ينبغي أن تكون مختلفة عن هذا العدد عشرة. فإذا لم تكن مختلفة عنه فإن الخمستين اللتين يتقوم منهما العدد عشرة لن 286
تكونا مختلفتين. لكن إذا كانتا مختلفتين، فإنه لن توجد خمسات

أخرى[15] بل هذان الاثنان فحسب، أم هل يوجد مثلها منها؟ وكونه لا يمكن أن توجد خمسة أخرى أمر غير مستقيم. ولكن إذا وجدت خمسات أخرى فأي عدد عشرة يمكن أن ينشأ منها؟ إذ بيّن، أنه لا يوجد في عدد عشرة غير ذاته. لكنه من الضروري كذلك أن يتكون عدد أربعة من ثنائيتين تحكميتين، إذ إن الثنائية اللامحددة كما قالوا والثنائية المحددة، لهما غرابة تحديد ثنائيتين، إذ إن لهويتيهما غرابة مضاعفة الأعداد. ثم كيف يكون ممكنا أن يوجد إلى جانب الوحدتين ثنائية تكون جوهرا قائم الذات ومن ثم تكون الثلاثية خارج الوحدات الثلاث؟ وإذن فإما أنه ينبغي أن يكون لأحدها مشاركة في الأخرى كما يوجد في الإنسان الأبيض إلى جانب البياض والإنسان (إذ هو مشارك فيه) أو ينبغي أن يكون أحدهما فرقا نوعيا للآخر، إذ على هذا النحو يوجد الإنسان إلى جانب الحيوان وذي الرجلين. ثم إن الكثير من الأشياء يكون واحدا بالتماس وغيرها بالمزج وبعضها بالموضع. إلا أنه في هذه الحالة لا يمكن لأي شيء أن يوجد في الوحدات يتقوم منه غير الثنائية والثلاثية، بل مثلما أن الإنسانين لا يتقوم منهما إنسان واحد عدا فردين، فكذلك ينبغي أن يكون الأمر في الوحدات. وكونها غير قابلة للقسمة فذلك لا يمكن أن يحدث فرقا. فالنقاط هي كذلك غير قابلة للقسمة، لكنها مع ذلك ليست ثنائية ومنها شيء آخر غير النقطتين ذاتهما. لكن هذه النتيجة كذلك لا ينبغي أن نغفل عنها، أعني أنه قد توجد من ثم ثنائيتان متقدمة ومتأخرة وعلى نفس النحو في باقي الأعداد. فالثنائيتان، في الأربعة يمكن في نفس الوقت أن توجد إحداهما مع الأخرى. لكنهما مع ذلك سابقتان كما في العدد ثمانية وكما أن الثنائية تنتج هذه فكذلك تنتج الأربعات في العدد ثمانية في ذاته. ومن ثم، فإذا كانت الثنائية الأولى مثالا، فإن هذه تكون مثالا كذلك. لكن نفس الأساس صالح كذلك بالنسبة إلى الوحدات. فالتي تحتوي عليها الثنائيات تنتج الأربعة التي تحتوي عليها الرباعية بحيث 287 تصبح كل الوحدات مُثلا. والفكرة الواحدة تكون مؤلفة من عدة مُثل. وبيّن من ثم، أنه من المفروض كذلك أن يكون ما مُثله مُثل هو بدوره 1082 ب 01 مؤلفا منها كما يحصل ذلك مَثلا عندما يزعم أحد أن الحيوانات مؤلفة من حيوانات من حيث لها مُثل. ولكن وبصورة عامة فإن التسليم بأي

اختلاف بين الوحدات وباختلاق تحكمي (وأسمي اختلاقا تحكميا ذلك الذي يجعل الرؤية المؤسسة مطابقة للموضوع بصورة عنيفة).

فنحن لا نرى لا بمقتضى الكم ولا بمقتضى الكيف أن وحدة ما، تختلف عن الأخرى، وأنه من الضروري أن يكون كل عدد مماثلا لكل عدد، أو غير مماثل. وهو ما يصح على كل الأعداد بالذات وخاصة على ما هو واحدي منها. ومن ثم فعندما يكون عدد لا هو أصغر ولا هو أكبر، فإنه ينبغي أن يكون مساويا. والمساوي وما هو بصورة عامة غير متمايز من الأعداد، نعتبره متماهيا. وحيثما لا يكون الأمر كذلك فلن تكون الثنائيات أبدا ولا مرة واحدة غير متمايزة في العدد عشرة في ذاته[16] حتى لو كانت متساوية. فأي أساس خاص يمكن أن يكون من يدعي عدم تمايزها قد قدمه إذن؟ وإذا كونت كل وحدة ووحدة أخرى مضافة إليها اثنين فإنها ستكون دون شك وحدة من الثنائية في ذاتها، ووحدة أخرى من الثلاثية في ذاتها ستكون ثنائية من وحدات مختلفة، فهل ستكون هذه الوحدات سابقة عن الثلاثية أم تالية عنها؟ وفي كل الأحوال، فإنه يبدو من الضروري أن تكون سابقة. فإحدى الوحدتين هي مع الثلاثية، والأخرى معها في نفس الوقت. أما نحن من جهتنا، فنسلم عامة أن واحدا مع واحد سواء كانا متساويين أو غير متساويين هما اثنان، مثلا الخير والشر، والإنسان والفرس. لكن القائلين بتلك النظرية يعتبرون ذلك لا يصح أبدا على الوحدات. فلو كان العدد ثلاثة في رؤيتهم ليس أكبر من العدد اثنين، لكان ذلك من العجائب. أما إذا كان أكبر منه فسيكون بينا بحق إذن، أن إحدى الثنائيات تحتوي على عدد مساو، وأن هذا من ثم، ليس مختلفا عن الثنائية في ذاتها. لكن ذلك ممتنع ما ظل عدد أول وثانٍ موجودين، وكان من ثم ينبغي كذلك ألا تكون المُثل أعدادا. فحتى من يطالبون بأن تكون الوحدات غير 288 مختلفة، لهم حق ما كانت مُثلا كما شرحنا ذلك سابقا. فالمثال ليس هو إلا واحدا. أما إذا كانت الوحدات غير متمايزة فإن الثنائيات وكذلك الثلاثيات ستكون غير متمايزة. ومن ثم فكان ينبغي ضرورة كذلك أن نقول إنه علينا أن نعد «واحد، اثنان» من دون أن نضيف شيئا إلى ما هو موجود بعد وإلا لكان الإنتاج حتما ليس حاصلا من الثنائية اللامحددة ولكان غير ممكن أن يكون العدد مثالا، إذ حينها كان ينبغي

أن يكون مثال مثالا. وقد كانوا، في ما يترتب على رؤيتهم، على حق. لكن ليس في ذاته وبصورة خالصة، إذ إنهم بذلك يلغون أشياء كثيرة. نعم هنا أيضا كان عليهم أن يسلموا أنه توجد صعوبة هي: هل عندما نعد ونتكلم «واحد، اثنان، ثلاثة» نعد بإضافة الأعداد (وجمعها) أم بقسمتها؟

08. نقد نظرية أفلاطون في الأعداد المثالية ونقد مذهب الأعداد عند مفكرين قدامى

1083 أ

وقبل كل شيء فمن المناسب أن نحدد أي فرق يوجد في العدد والوحدة ما كان هذا الفرق خاصة موجودا؟ فمن الضروري أن يكون ذلك فرق كم أو فرق كيف. لكنه من البين أنه لا يمكن أن يحصل أي منهما هنا. فالعدد لا يختلف من حيث هو عدد إلا كميا. لكن إذا كانت الوحدات تختلف كيفيا فإنها تكون دون شك كذلك أعدادا في المجموعات المتساوية من الوحدات المختلف بعضها عن البعض. وإذن فهل تكون الوحدات السابقة أكبر أو أصغر؟ وهل تجمع الوحدات الموالية أو تطرحها؟ كل ذلك مناف للعقل بحق. لكنها يمكنها ألا تختلف كذلك كيفيا. فالوحدات يمكن ألا يناسبها عَرَضٌ ما إذ قد تقولون حقا عن الأعداد إن كيفها يناسبها لاحقا مثل الكم. وقد لا تحصل فعلا لا من الواحد ولا من الثنائية اللامحددة. فالواحد ليس له كيف. لكن الثنائية اللامحددة هي علة كون الموجود متكثرا. فإذا كان سلوكها من ثم مثل أي سلوك آخر فإن ذلك ينبغي أن يتم التعبير عنه بالكامل في بداية البحث. وهي تحديدات تتعلق بفرق الوحدة وبصورة أفضل من أجل ذلك يحصل ذلك الفرق ضرورة. وحيثما لا 289 يحصل يكون على الأقل ما قصدوه.

ومن هنا يتبين أنه لو كانت المُثل أعدادا لما أمكن توحيد كل الوحدات ولما أمكن كذلك أن تكون غير قابلة للتوحيد فيما بينها على أي من النحوين الموصوفين في هذه الرؤية.

ودون ذلك قابلية لأن يُتمسك بالرؤية الأخرى التي تتأسس على الأعداد. إنها بالذات تلك الرؤية التي يقول بها أولئك الذين لا يسلمون بوجود المُثل لا عامة ولا كأعداد، بل يكتفون بالقول إن الأشياء الرياضية موجودة وإن الأعداد هي أول الموجودات وإن المبدأ هو

الواحد في ذاته. فدون شك لا يستقيم أن يوجد واحد يكون الأول بين الوحدات المختلفة كما يزعم هؤلاء. ولا توجد ثنائية للثنائيات وثلاثية للثلاثيات إذ في كل هذه توجد نفس العلاقة. والآن إذا كان الأمر كذلك في كل الأعداد وسلمنا أنه لا توجد إلا الأعداد الرياضية فإن الواحد ليس مبدأ، إذ يكون من الضروري حينها أن يكون مثل هذا الواحد مختلفا عن الوحدات الباقية. ولو كان ذلك كذلك لكان لا بد أن توجد ثنائية أولى للثنائيات وكذلك بالنسبة إلى بقية الأعداد بمقتضى متوالية سلسلتها. أما لو كان الواحد مبدأ لكان ينبغي بالأحرى أن يكون الأمر في الأعداد على نحو ما قاله أفلاطون ولكان من ثم ينبغي أن توجد ثنائية أولى وثلاثية أولى ولكان ينبغي ألا تكون الأعداد قابلة للتوحيد في ما بينها. ولو سلمنا بذلك لحصل ما سبق بعد أن شرحناه فبيّنا كيف يحصل الكثير من النتائج الممتنعة انطلاقا من هذا التسليم. ومع ذلك فينبغي ضرورة على هذا النحو من السلوك أو ذاك أنه إذا كان ما جعله
1083 ب هذان النحوان مقبولا فلا يمكن كذلك أن يكون العدد قائما بالذات ومفارقا.

وهذا ينيرنا على أن الرؤية الثالثة هي الأضعف عندما يزعم المرء أن العدد المثالي والرياضي شيء واحد. فالقائلون بهذه الرؤية اضطروا للجمع بين أخطاء تينك الرؤيتين. فأولا ليس يمكن على هذا النحو أن تكون الأعداد المثالية رياضية، بل اضطروا بسبب التسليم بفرضيات خاصة بهم أن يطوروا الأمر واضطروا من جهة ثانية كذلك إلى الوقوع في نفس التبعات مثل أولئك الذين اعتبروا العدد مثالا.

290 أما الطريقة التي يؤسس عليها الفيثاغوريون الأعداد فلها من الوجه الأول قليل من المصاعب بالمقارنة مع التي أشرنا إليها إلى حد الآن. لكنها من الوجه الثاني لها مصاعب ذاتية أخرى. فكونهم لا يعتبرون العدد مفارقا يلغي الكثير من المترتبات الممتنعة. أما كونهم يعتقدون أن الأجرام تتألف من الأعداد وأن هذه الأعداد أعداد رياضية فذلك ممتنع. فمسلّمة الأعظام غير القابلة للقسمة خاطئة. وإذا وُجدت حقا مِثل هذه الأعظام فإن وحداتها مع ذلك ستكون يقينا بدون عِظم. فكيف يمكن أن يتألف مما لا يقبل القسمة عِظم؟ ومع ذلك فالعددي هو بكل يقين واحدي. لكنهم يعتبرون العدد هو الشيء الموجود. وعلى

الأقل فهم يطابقون بين نظريتهم على هذا النحو وبين الأجرام لكأن هذه تنشأ عن تلك الأعداد.

والآن فإذا كان ينبغي أن يكون العدد من حيث هو شيء موجودا في ذاته وأن يكون ذلك على أحد الأنحاء المشار إليها وإذا كان مع ذلك لا يمكن أن يوجد على أي من هذه الأنحاء فإنه من المعلوم أن العدد ليس أبدا مثل هذا الجوهر، مثلما يفترض أولئك الذين يعتبرونه مفارقا.

هل كل وحدة تصدر عن الصغير والكبير عندما يُجعلان متساويين أم إن إحداها تصدر عن الصغير والأخرى عن الكبير؟ فإذا كان هذا الأخير موجودا فلن يتكوّن كل منهما من كلا العنصرين. ولن تكون الوحدات كذلك غير متمايزة. فإحداهما سيكون فيها الكبير والأخرى فيها الصغير الذي هو بجوهره ضديد الكبير. فكيف يكون الأمر مع الوحدة في الثلاثية في ذاتها؟ ذلك أن الواحد زائد عن العدد ومع ذلك فلعلهم بالذات يعتبرون الواحد من العدد الفردي باعتباره وسطا. أما إذا كانت كل واحدة من كلتا الوحدتين تتقوم منهما كليهما من الكبير والصغير من حيث إنهما قد جعلا متساويتين فكيف يمكن حينئذ أن تكون الثنائية جوهرا وحيدا صدر عن الكبير والصغير؟ أو كيف ستتميز عن الوحدة؟ ثم هل الوحدة متقدمة على الثنائية؟ وإذن فمع إزالة الوحدة ستُزال الثنائية. فكان ينبغي من ثم ضرورة أن تكون مثالا لمثال. فهي فعلا متقدمة باعتبارها مثالا وكان ينبغي أن تنشأ بوصفها متقدمة. فمم كان ينبغي من ثم أن تنشأ؟ فالثنائية اللامحددة تنتج
1084 أ 01 بحسب رأيهم فعلا ثنائية. وينبغي أن يكون العدد ضرورة إما محدودا
أو غير محدود. ذلك أنهم يعتبرونه قائما بذاته ومفارقا بحيث ينبغي 291
ضرورة أن يحصل أحدهما أو آخرهما. وكون العدد ليس غير محدود أمر واضح. فالعدد اللامتناهي ليس فرديا ولا زوجيا. وتكوّن الأعداد يؤدي دائما إما إلى الفردي أو إلى الزوجي أعني أنه عندما يطابق الواحد العدد الزوجي يتكون الفردي وبالمقابل عندما تطابق الثنائية عددا زوجيا يحصل الزوجي المضاعف وعندما يطابق هذا الفردي ينشأ عندئذ النوع الآخر من العدد الزوجي. وكان ينبغي إذا كان كل مثال مثالا لشيء وكانت الأعداد مثلا فكذلك يكون العدد اللامتناهي مثالا لشيء وليكن ذلك الشيء مدركا حسيا أو شيئا آخر. ومع ذلك فليس

هذا ما يدعونه ولا هو ممكن بمقتضى الأسس. لكنهم يعتبرون المُثل كذلك مثل الأعداد. فهل هي بالمقابل محدودة ذلك هو السؤال: فإلى أي عدد تبلغ عدّتها؟ ولا ينبغي أن نكتفي بالقول إنها تبلغ إلى كذا محدد، بل ينبغي كذلك أن نقول لماذا هي كذلك. ولكن إذا كان العدد يبلغ إلى عدد عشرة كما هو رأي البعض، فإنه ينبغي أولا أن تخرج المُثل في الحين. فعندما تكون الثلاثية هي الإنسان في ذاته مثلا، فما هو العدد الذي يكون الفرس في ذاته بعد ذلك إذن؟ فكل عدد إلى حدود العدد عشرة هو بحق موجود واحد في ذاته ومن ثم فينبغي أن يكون أحد[17] الأعداد إلى العدد عشرة إذ هذه الأعداد جواهر ومُثل. لكن العدد عشرة لن يكون كافيا إذ إن أنواع الحيوان وحدها يتجاوز العشرة بعد. ومن الواضح في نفس الوقت أنه إذا كان الثلاثية هي الإنسان في ذاته على هذا النحو فإن الثلاثيات الأخرى ستكون الإنسان في ذاته كذلك إذ إن نفس الأعداد التي تتضمن مُثلا أعدادا متماثلة، بحيث إنه سينتج عن ذلك عدد لا يحصى من البشر. وبالفعل إذا كانت كل ثلاثية مثالا فسيكون كل إنسان إنسانا في ذاته[18] وإلا فسيوجد بشر آخرون مع ذلك. وإذا كان العدد الأصغر جزءا من العدد الأكبر في الحالة التي تكون فيها الوحدات التي في نفس العدد قابلة للتوحيد فإنه ينبغي إذا كان العدد أربعة[19] في ذاته مثالا لشيء مِثل أن يكون مثال الفرس أو 292 الأبيض، أو الإنسان جزءا من الفرس من حيث إن الإنسان ثنائية. لكنه من غير المنطقي القبول بدعوى وجود مثال للعدد عشرة وللعدد أحد عشر لكن لا يوجد مُثل للأعداد الموالية أو قليل منها.

[كما أنه يوجد من الأعداد وسيوجد منها ما ليس له مُثل. فلماذا إذن لا يوجد كذلك مُثل لكل واحد منها؟ كما أن المُثل ليست عللا][20].

وليس من المعقول أن تكون الأعداد غير كافية إلا إلى[21] حد العدد عشرة في حين أنه مع ذلك الواحد[22] موجود بالمعنى الأعلى وهو المحدد الصوري للعدد عشرة. فالواحد من حيث هو واحد ليس له تكوّن. لكن العدد عشرة له تكون. إلا أنهم مع ذلك يحاولون أن يقدموا رؤيتهم بشكل فرضية تقول إن العدد إلى حد العدد عشرة مجموعة مكتملة وتامة. وهم على الأقل ينتجون ما يصدر عنها مثل الخلاء والعلاقة والفردي وغير ذلك مما يماثلها ضمن العدد عشرة. فالبعض

ينسبون إليها المبادئ مثل الحركة والسكون والخير والشر. والبعض الآخر ينسبون إليها الأعداد نفسها. ومن ثم فالواحد عندهم هو الفردي. فإذا كانت الثلاثية توجد في الفردي فكيف سيكون بعد ذلك العدد 1084 ب خمسة فرديا؟ ثم إن الأعظام المكانية وما هو من نوعها تكفي إلى عدد محدد. فمثلا الوحدة هي مستقيم غير قابل للقسمة فتتلوه الثنائية ثم يذهب الأمر حتى يبلغ إلى العدد عشرة.

إذا كان العدد قائما بذاته ومفارقا فستنشأ مسألة: هل الواحد سابق أم الثلاثية والثنائية هما السابقتان؟ فمن حيث إن العدد مؤلف يكون الواحد سابقا لكن من حيث إن الكلي والصورة سابقان يكون العدد سابقا إذ إن كل وحدة من الوحدات هي جزء من العدد باعتباره مادة. لكن الوحدات هي الصورة. والآن فالزاوية القائمة متقدمة بمعنى ما على الزاوية الحادة أعني بمقتضى الحد والتصور وبمعنى آخر بالمقابل، فالزاوية الحادة متقدمة باعتبارها جزءا مما تنقسم إليه القائمة. وإذن فباعتبارها مادة تكون الزاوية الحادة والعنصر والوحدة متقدمة. لكنها 293 من حيث الصورة والجوهر التصوري يكون التقدم للزاوية القائمة وللكل وللموجود العيني المتقوم من مادة وصورة. فالعيني هو الأقرب بمقتضى الصورة وبمقتضى ما هو محدد بالتصور. لكنه متأخر بمقتضى التكون. فإلى أي حد يكون الواحد مبدأ؟ إنهم يعللون ذلك بكونه غير قابل للقسمة. وما لا يقبل القسمة هو الكلي. وهو أيضا الجزئي والعنصر. ولكن على أنحاء مختلفة أحدها بمقتضى التصور والآخر بمقتضى الزمان. فبأي من المعنيين الواحد مبدأ؟ فكما قلنا الزاوية القائمة متقدمة على الزاوية الحادة تقدم الزاوية الحادة على الزاوية القائمة. وكلتاهما واحدة. والآن فهم يجعلون الواحد مبدأ بكلتا الدلالتين. لكن ذلك غير ممكن، إذ إحداهما تجعله مبدأ بوصفه صورة وجوهرا والثانية تجعله مبدأ بقصد أنه جزء ومادة. إذ بمعنى ما كلتا الوحدتين من الثنائية واحدة لكنها في الحقيقة واحدة بالقوة ما كانت إحداهما فعلا كما يقولون من هذه الوحدات وتلك من تلك الوحدات. لكنها من حيث الفعل ليست أي منهما من الوحدتين كلتيهما.

والأساس الذي أوقعهم في هذا الخطأ يتمثل في كونهم بحثوا في المبادئ انطلاقا من الرياضيات ومن التصورات العامة في نفس الوقت.

فأولئك انطلقوا من الرياضيات وقيسا عليها اعتبروا الواحد والمبدأ نقطة إذ الوحدة نقطة دون موضع. ولما كان آخرون يؤلفون الموجود من الأصغر فإنهم قد فعلوا نفس الشيء. ومن ثم فإن الوحدة أصبحت مادة الأعداد وهي في آن متقدمة على الثنائية. لكنها من جهة ثانية متأخرة عنها باعتبار الثنائية كلا وهو واحد وصورة. ولأنهم كانوا يبحثون عن تصورات كلية فقد عرّفوا المحمول «واحد» بوصفه جزءا. لكن الأمرين لا يمكن أن يوجدا في نفس الشيء. والآن فإذا كان الواحد في ذاته لا يمكن أن يوجد إلا من دون تحيز مكاني (إذ هو لا يتميز بشيء عدا كونه مبدأ) وكانت الثنائية قابلة للقسمة لكن الوحدة ليست قابلة للقسمة فإنه كان ينبغي من ثم ألا تكون الوحدة شبيهة بالثنائية. وإذا كان ذلك كذلك فإن واحد الثنائية كذلك سيكون شبيها بالثنائية. ومن ثم تكون كل واحدة من الوحدتين في الثنائية متقدمة على الثنائية.
1085 أ إلا أن ذلك ليس هو رأيهم وهم على الأقل ينتجون الثنائية أولا. ثم إذا كانت الثنائية في ذاتها وحدة وكذلك الثلاثية في ذاتها فإذن هما 294
كلتاهما معا ثنائية. والآن فمم تنشأ هذه الثنائية إذن؟

09. مواصلة مناقشة الأعداد المثالية وخاتمتها وبداية علاج مسألة مبادئ المُثل والأشياء

وكان بوسعنا كذلك أن نسأل: لما كانت الأعداد لا يوجد فيها تماس، بل هي متوالية من الوحدات التي ليس بينها شيء، مثال ذلك الوحدات في الثنائيات وفي الثلاثيات، فهل توجد كذلك في الواحد نفسه متوالية أم لا، وهل الثنائية سابقة في المتوالية، أم في أي واحدة[23] من واحدتيها كلتيهما؟ وتوجد كذلك صعوبات مماثلة في صلة بما يتعلق بعدد الأجناس الموالية من المستقيمات والسطوح والأجرام. فالبعض بالذات يعتبرون هذه صادرة عن أنواع مثل الأطوال عن الكبير والصغير، والسطوح عن الواسع والضيق، والأجرام عن الأعماق والسطوح. وهذه أنواع من الكبير والصغير. لكن الواحد بوصفه مبدأ موحدا يؤسسه البعض من القائلين بهذه النظرية على هذا النحو، أو على ذاك. وهنا يتبين ما ليس بقابل للعدد والمستحيل والتفكير التحكمي المتناقض مع كل ما هو عقلي. ثم ينتج حقا من ذلك أن المستقيمات والسطوح والأجرام ينفصل بعضها عن البعض، ما كانت

المبادئ ليست موضوعة بعضها مع البعض بحيث يكون الواسع والضيق في آن طويلا وقصيرا. ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن السطوح تصبح مستقيمات والأجرام سطوحا. ثم كيف يمكن أن نشرح الزاوية والشكل وغيرها من نفس النوع؟ فهنا يوجد نفس الأمر الموجود في نظرية الأعداد، إذ هي أعراض العظم. لكنها لا تتكون منها مثلما لا تتكون الأطوال من المستقيم والمحدب أو الأجرام من الأملس والخشن. لكن كل هذه الآراء ذات صلة عامة بالشك المتعلق بأنواع الأجناس عندما ننسبها إلى الواقع العام سواء كان الحيوان في ذاته موجودا في الأفراد الحيوانية أو كان الحيوان في ذاته مختلفا عن الحيوانات الفردية. فإذا اعتبرنا الكلي ليس قائما بذاته ومفارقا، فحينئذ 295
لن يمثل ذلك أدنى صعوبة أبدا. أما إذا اعتبرنا، كما يفعل القائلون بهذه النظرية، أن الواحد والعدد قائمان بذاتهما ومفارقان، فإن هذه المصاعب لن تكون يسيرة الحل حتى وإن كان لا يحق لنا أن نعتبر حلها مستحيلا. فعندما يفكر شخص في الواحد ما هو في الثنائية وبصورة عامة في العدد، فهل هو يفكر حينئذ في الواحد في ذاته[24] أم في واحد آخر؟

لكن هؤلاء يعتبرون الأعظام متكونة من مِثل هذه المادة وفي المقابل يرى غيرهم أنها تتكون من النقطة (والنقطة هي بالذات حسب رأيهم ليست الواحد، بل مثل الواحد) ومن مادة أخرى هي مِثل المجموعة لكن ليست المجموعة نفسها. وهذا الرأي لا يؤدي إلى ما هو دون ذلك الشك نفسه. فإذا كانت المادة واحدة، فكذلك ستكون المستقيمات والسطوح والأجرام نفس الشيء. فلما كانت تصدر عن
1085 ب نفس الشيء فينبغي أن تكون واحدة ونفس الشيء. أما إذا كانت المادة متكثرة، واحدة للمستقيمات وواحدة ثانية للسطوح وواحدة ثالثة للأجرام، فإنها تكون بذلك إما واحدة مع كل آخر أو لا تكون. ومن ثم، فيمكننا كذلك بالتالي أن نصل إلى نفس النتائج، إذ إما أن السطوح لا يمكنها أبدا أن تتضمن في ذاتها المستقيمات، أو أن تكون هي المستقيمات ذاتها. لنفسر كيف ينبغي أن نعقل أنه من الوحدة والمجموعة يصدر العدد، وهو ما لا يحاوله المرء أبدا، مثلما أنه لا يمكنه أن يتكلم في ذلك فيقع في نفس الصعوبات مثل أولئك الذين

ينتجون الأعداد من الواحد والثنائية غير المحددة. فبمقتضى الرأي الأول نعتبر العدد صادرا عن المحمولات الكلية وليس عن مجموعة محددة عينية. ولكن بمقتضى الرأي الآخر فالعدد يصدر عن مجموعة عينية محددة لكنها المجموعة الأولى، إذ إن الثنائية يعتبرها البعض المجموعة الأولى. وهكذا إذن، فلا وجود حقا لأي فرق، بل كان ينبغي أن تحصل نفس[25] المصاعب: إما الربط أو الوضع أو المزج أو التكون. وماذا يمكن أن يكون ما تصدر عنه غير هذا النوع؟ وقبل كل شيء يمكننا أن نسأل: إذا كانت كل وحدة واحدا، فما مصدرها إذن؟ ذلك أنه لا يمكن حينئذ أن تكون كل وحدة واحدا في ذاته. فينبغي أن تصدر عن الواحد في ذاته وتكون من المجموعة أو من جزء من المجموعة.
296 والآن فكون الوحدة مجموعة، لا يمكن تسلمها، إذ الوحدة غير قابلة للقسمة. لكن الفرضية الأخرى هي أن الأعداد تصدر عن جزء من المجموعة. ولهذه الفرضية مصاعب أخرى كثيرة. وإذن فينبغي أن يكون كل جزء من أجزاء المجموعة غير قابل للقسمة، ولا يمكن أن يكون الواحد وأن تكون المجموعة عنصرا. فكل وحدة فردية لا تتكون من الوحدة والواحد. ومن يقول مثل هذا لا يفعل غير أنه يعتبرها عددا آخر، إذ إن المجموعة من اللامنقسم عدد هي بدورها. ثم ينبغي للمرء من بين أولئك الذين يقولون مثل هذا الكلام، أن يسأل هل العدد غير محدود أم هو محدود؟ فيبدو أنه توجد مجموعة محدودة أساسا يصدر عنها وعن الواحد الوحدات المحدودة. لكن المجموعة في ذاتها وغير المحدودة مختلفة عن ذلك. فأي مجموعة هي، العنصر الذي مع الواحد؟ وكان ينبغي أن يوضع سؤال مماثل بخصوص النقطة والعنصر اللذين ينتجان الأعظام المكانية. فليست هذه النقطة مع ذلك هي النقطة الوحيدة. فعمّ تصدر كل واحدة من النقاط الأخرى؟ وطبعا ليس عن الابتعاد وعن النقطة في ذاتها. وقد تكون أجزاء الابتعاد هي بدورها ليست قابلة لأقسام غير قابلة للقسمة مثل المجموعة التي تصدر عنها الوحدات. فالعدد يصدر عن وحدات غير قابلة للقسمة، مثل المجموعة التي تصدر عنها الوحدات. والعدد يصدر عن مؤلفات غير قابلة للقسمة. لكن الأعظام ليست كذلك.

إن ذلك كله مع أمور أخرى من نفس النوع يبيّن بوضوح أنه يمتنع أن يكون العدد والأعظام قابلة لأن تكون قد كانت حقائق قائمة بذاتها. 1086 أ كما أن الانقسام في الآراء الرئيسية حول الأعداد دليل عدم حقيقة هذه النظرية وما ينتج عنها من اختلاط بين القائلين بها. فبعضهم يعتبرون الأشياء الرياضية قائمة إلى جانب المحسوس، إذ هم رأوا ما في نظرية المُثل من مصاعب وتحكم من العدد المثالي فنازلا، ولا يقبلون إلا بالرياضي. وبالمقابل فإن من أرادوا وضع نظرية المُثل بوصفها أعدادا في الحقيقة لكن لم يروا كيف تكون حينها عندما نسلم بها كمبادئ، وكيف يمكن أن يقوم العدد الرياضي إلى جانب العدد المثالي، فيعتبرون بالكلام العدد المثالي والعدد الرياضي شيئا واحدا. وفي الحقيقة فهم بكل بساطة قد حذفوا العدد الرياضي. فهذه الدعاوى لا تستند بحق على الفرضيات الرياضية. لكن ما هو موضوع في المقام الأول أي كون المُثل موجودة، وأن المُثل هي أعداد، وكون الأشياء 297 الرياضية موجودة يفصل كليهما على أسس جيدة. وهكذا يتبين بنحو ما، أن كلا صاحبي الرأيين على حق. ولكن في الجملة لا أحد منهما على حق. وهذا بين بنفسه. فدعاواهما ليست متطابقة في ما بينها، بل هي متناقضة. والعلة في ذلك تتمثل في ما يلي: فرضياتهما ومبادئهما خاطئة. فمن العسير أن نستنتج الصحيح من الخاطئ كما قال ابيكارموس[26]، إذ ما يكاد المرء ينطق الخاطئ حتى يتبين في الحين أنه لم يقل صوابا.

وقد يكون هذا كافيا للشك في الأعداد وتحديدها التفسيري. وانطلاقا من مزيد الشرح سيزداد من هو مقتنع بعد اقتناعا إلا أنه لن يسهم بشيء لإقناع من ليس هو مقتنعا بعد.

لكن ما الذي يخص المبادئ الأولى والعلل الأولى والعناصر؟ فتلك هي رؤى أولئك الذين لا يقدمون إلا تحديدات الجوهر الحسي، بعضها تمت الإشارة إليها في المصنفات الطبيعية[27]، وبعضها لا ينتسب إلى البحث الحالي. لكن النظر في آراء أولئك الذين يسلمون بوجود جواهر أخرى إلى جانب الجواهر الحسية فيتصل بما شرحناه إلى حد الآن. ولما كان البعض منهم يعتبرون مثل هذه الجواهر المُثل والأعداد وعناصرهما عناصر ومبادئ للموجود فإنه علينا أن نقيّم ما

يدعونه وكيف يدعونه. فالذين يقتصرون على وضع الأعداد التي هي في الحقيقة الأعداد الرياضية لعلهم اضطروا إلى البحث فيها لاحقا. ولكن الذين ادعوا حقيقة المُثل فيمكن لنا في آن أن نعلم مع أسلوب نظريتهم كذلك الصعوبة التي تكمن في نفس الأمر. فهم يضعون في المُثل الكلي مرة أولى بوصفه جوهرا ثم يضعون المُثل نفسها من ناحية ثانية بوصفها قائمة بذاتها ومفارقة وبوصفها أشياء فردية. لكن كون ذلك ليس ممكنا فسرناه سابقا. والعلة التي لأجلها يصل أولئك الذين يعتبرون المُثل كليات ويضعون هذين التحديدين المتناقضين في أمر واحد تتمثل في أنهم يعتبرونهما نفسيهما ليسا متحدين مع الأشياء
298 المحسوسة. وهم يقصدون أن الفرد في الأشياء المحسوسة بالتحديد 1086 ب
سيال ولا يبقى منه شيء.

والكلي يثبت خارجه بوصفه شيئا مختلفا عنه. وفي هذا المضمار أنشأ سقراط كما سبق أن أشرنا هذه الحركة بواسطة تحديداته للتصور. إلا أنه لم يفصله عن الفرد. وبذلك فهو قد كان على صواب فلم يعتبر الكلي مفارقا. ويتبين ذلك في النتيجة. فمن دون الكلي بالذات، ليس ممكنا أن نصل إلى العلم. لكن فصل المُثل عن الأفراد هو علة المصاعب التي غرقت فيها نظرية المُثل. وقد اعتبر القائلون بها ضرورة أنه إذا كان ينبغي أن توجد جواهر خارج المحسوس السيال، فستكون هذه المُثل مفارقة، ولم يكن لهم شيء آخر يقدمونه غير الجواهر الكلية المحمولة التي اعتبروها جواهر قائمة بذاتها.

10. مواصلة علاج مسألة مبادئ المُثل والأشياء

وتثار صعوبة سواء لأولئك الذين يزعمون حقيقة المُثل أو لأولئك الذين لا يزعمونها. ونحن نريد كما سبق فأشرنا إليها في تأملاتنا حول الشكوك[28] أن نناقش هذه الصعوبة بأكثر دقة. فلو أردنا بالذات ألا نعتبر الجواهر قائمة بذاتها ومفارقة وفي الحقيقة على النحو الذي نتكلم به على الموجود، لكان علينا أن نلغي الجوهر كما أردنا أن نقول ذلك مرة سابقة. أما لو أردنا بالمقابل أن نعتبر الجواهر مفارقة، فكيف يمكن أن نعتبر عناصرها مبادئ؟ فإذا اعتبرناها أشياء جزئية وليست كليات، فإنه لن يوجد من الموجودات إلا بقدر ما يوجد من العناصر. ولا يمكن للعناصر أن تكون موضوعا للعلم. فلو فرضنا مقاطع اللغة جواهر

وعناصرها عناصر الجواهر، لكان كل مقطع وحيدا من حيث هو فعلا ليس كليا وليس هوهو إلا بالصورة، بل يكون كل واحد واحدا بالعدد وشيئا محددا وليس مجرد سمي له. فإذا سلمنا أن كل واحد منها مما 299 هو في ذاته باعتباره واحدا، وصح ذلك على مقطع لساني، فإنه يصح كذلك على ما يتقوم به المقطع. ومن ثم فلن يبقى (حرف) «أ» باعتباره واحدا وكذلك الأمر بالنسبة إلى بقية العناصر على نفس النحو كما في حالة المقاطع الأخرى. فنفس الأمر ليس آخر وآخر مرة أخرى. ولكن إذا كان ذلك كذلك، فإنه ينبغي ألا يوجد خارج العناصر موجود آخر، بل لن يوجد بالذات إلا العناصر. ثم إن العناصر ليست قابلة للعلم كذلك. فهي ليست كلية. والعلم يتعلق بالكلي. وهذا ينتج عن البرهان نتاجه عن تحديد الجواهر. فنحن لا نستطيع استنتاج أن هذا المثلث مجموع زواياه مساو لمجموع قائمتين إذا لم يكن كل مثلث مجموع زواياه كذلك، ولا كون هذا الإنسان ذات حية، إذا لم تكن القضية الكلية القائلة إن كل إنسان ذات حية، صحيحة.

وبالمقابل إذا كان ينبغي أن تكون المبادئ أو كذلك الجواهر التي تصدر عنها كلية، فإنه ينبغي أن يكون ما ليس جوهرا سابق الوجود على الجواهر، إذ إن الكلي ليس جوهرا، والعنصر والمبدأ اعتبرا كليين، والعنصر والمبدأ سابقان في الوجود على ما هما عنصره ومبدؤه.

كل هذه النتائج تحدث حدوثا ضروريا بصورة تامة إذا اعتبرنا المُثل صادرة عن العناصر وزعمناها موجودة إلى جانب ما يماثل الجواهر[29] بالنوع حقيقة واحد مفرد قائم بذاته. أما بالمقابل مع ذلك فيمكن أن نتصور في عناصر اللغة مثلا الكثير من «أ» والكثير من «ب» موجودة وليست خارج هذا الـ«أ» في ذاته وهذا الـ«ب» في ذاته. ومن ثم كان ينبغي أن يكون صحيحا أن يوجد كذلك لهذه المقاطع مماثلات لا تحصى.

أما كون كل علم يتعلق بالكلي فيجعل مبادئ الموجود كذلك كلية لأجل ذلك ضرورة. وليس ينبغي أن تكون جواهر قائمة بذاتها ومفارقة. فذلك حقا أمر يتضمن الصعوبة الأكبر بين الصعوبات المشار إليها. وهو ما يجعل الدعوى بمعنى ما، حقيقية وبمعنى آخر ليست حقيقية. 300

فالعلم بالذات وكذلك المعرفة، على نوعين. فهما مرة بالقوة ومرة بالفعل الحقيقي. والقوة التي هي كلية كمادة[30] وغير محدودة تطابق كذلك الكلي واللامحدود. والفاعلية الحقيقية تطابق المحدود من حيث هو محدود، والفردي من حيث هو شيء فردي. لكن حاسة البشر ترى كذلك وعلى نحو عرضي اللون الكلي لأن اللون المحدد الذي تراه هو لون والـ«أ» المحددة التي ينظر فيها النحوي هي «أ». وعندئذ فينبغي ضرورة أن تكون المبادئ كلية. كما ينبغي أن يكون ما يصدر عنها كليا، مثلما يكون ذلك في البرهان. ولو كان الأمر كذلك، لكان ينبغي ألا يوجد شيء قائما بذاته ومفارقا ولا جوهرا. لكنه بين أن العلم هو فعلا كلي بدلالة أولى، وبدلالة أخرى ليس كليا.

الهوامش

01 انظر أعلاه ص 197 المقالة الثالثة الفصل الثاني 998 أ 7ـ19.
02 انظر أعلاه ص 196 وما يليها المقالة 2 الفصل 2 997-ب 12ـ34.
03 «كان ينبغي أن توجد» (ἔσται) حسب الاسكندر بالنسبة إلى «توجد» (ἐστὶ).
04 «العلم يعالجها» (ἡ δ' ἔστιν ὑγιεινοῦ) بدلا من «من حيث هو معافى» (ἡ δ' ἐστὶν ὑγιεινόν) راجع الشرح ص.536.
05 الذي يفترض ما ليس له طول قدم له طول قدم» (ποδιαίαν φῇ τὴν μὴ ποδιαίαν) حسب الاسكندر بدلا من الذي يفترض أن الذي له طول قدم ليس له طول قدم» (τὴν ποδιαίαν φῇ μὴ ποδιαίαν) راجع الشرح ص.536.
06 «بالقوة» (τὸ δυνατόν) هكذا ورد في ثبت أرسطو 209 أ.
07 ما يلي إلى نهاية الفصل الخامس (ص 443 والموالية) نجد تقريبا حرفيا كذلك في مقالة الألف الكبرى 9 أعلاه ص. 172 وما يليها.
08 أفلاطون الفايدون 100 د.
09 إن الكلمة الموالية في نسخة «هسس» «أوكل» (ἢ πάντας) اسقكها بونيتس راجع الشرح ص.543.
10 «أعداد» (ἀριθμούς) بدلا من «الأعداد التي من هذا النوع» (τοὺς ἀριθμούς) لكن فلنراجع الشرح ص.547.
11 «التي يمكن أن تنتج عن نفس المبادئ» بونيتس.
12 «وهكذا فحتى مباشرة ضد الاقتراض بأنها من المفروض أن تكون غير قابلة للتوحيد» بونيتس.
13 «وهكذا فإنه لا توجد ثنائية أولى» بونيتس.
14 «تعرف» (λέγονται) حسب النسخة E بدلا مما ورد في النسخة Hs Ab «تركب» (πλέκονται).
15 «فإذا وجد» (ἔσονται) بدلا من «ستكون محايثة فيها» (ἐνέσονται) حسب الاسكندر. راجع الشرح ص.550.
16 «العدد عشرة في ذاته» (αὐτῇ τῇ δεκάδι) بدلا من «هذا العدد عشرة» (ταύῃ τῇ δεκάδι) حسب الاسكندر راجع الشرح ص.551.
17 ينبغي أن يكون واحدا (τινα) حسب الاسكندر بدلا من «ينبغي بعض» (τινας).
18 (αὐτοέκαστος ἄνθρωπος) بدلا من (αὐτὸ ἓκαστος ἄνθρωπος) راجع الثبت الأرسطي 125أ في(αὐτός) مادة 1ب.
19 «إذا كان العدد أربعة في ذاته» (εἰ δὴ ἡ τετρὰς αὑτὴ) مع تغيير التنقيط للفقرة بلا من «لكن إذا كان هذا العدد أربعة» (εἰ δ' ἡ τετρὰς αὕτη).
20 الكلمات الموضوعة بين قوسين حسب بونيتس على الرغم من أن ألكسندر فون أفروديسياس وسريانوس شرحاها، إلا أنها هنا ليست في المحل الصحيح راجع الشرح ص.558.
21 «التي» (ὃ) بدلا من «إلى إلى حد» (μέχρι) تركها بونيتس تبعا للأسكندر.
22 «الواحد» (τὸ ἓν) حوّلت حسب الاسكندر راجع الشرح ص.558.
23 «في السلسلة المتوالية أو في أي واحدة» (τῷ ἐφεξῆς ἢ — ὁποτεραοῦν) حسب الاسكندر بدلا من «باعتبارها (τῶν) ما يتلو أو باعتبارها أي شيء (ὁποτερᾳοῦν)» راجع الشرح ص.561.
24 محا بونيتس الأولى من الاثنين (τι).
25 هذه نفسها (αἱ αὐταὶ) بدلا من نفسها (αὗται) راجع الشرح ص.563.
26 شذرات ابيكارموس ب 47 (مصنفات لورنز، ليبن و من معهما د, كورس ابيكارموس برلين 1864 ص.272).
27 راجع الطبيعيات 4. I ـ6.
28 ب 4 999ب و ب6 1003 أ 6- انظر ص.47 وبعدها ص.55.
29 محيث «ثم مُثل» (καὶ ἰδέας) بعد «جواهر» (οὐσίας). راجع في النهاية الشرح ص.568 وما يليها حيث نجد كذلك تصورا آخر اعتبر قابلا للافتراض.
30 كلية كجوهر (ὡς ὕλη καθόλου) بدلا من وصفها مادة الكلي (ὡς ὕλη τοῦ καθόλου) راجع الشرح ص.569.

المقالة 14 : النون

N

01. نقد المبادئ التي يقول بها الأفلاطونيون

وهكذا فما قيل حول هذا الجوهر كاف. ولنفترض الآن أن كل 301 الجواهر، هي كما هي في الأشياء الطبيعية، بحيث تكون المبادئ بالنسبة إلى الجواهر الثابتة متقابلات على نحو مماثل كذلك. فإذا لم يكن ممكنا أن يكون شيء ما متقدما بوصفه مبدأ كل شيء، فإنه حينئذ يستحيل كذلك أن يكون المبدأ مبدأ، من حيث إنه هو ذاته شيء مغاير، كما يكون الأمر عندما نقول البياض مبدأ مثلا، ولكن ليس من حيث هو شيء آخر، بل من حيث هو أبيض. وهو مع ذلك متصل بموضوع، وهو أبيض من حيث هو شيء آخر، إذ إن هذا الآخر كان ينبغي أن يكون حقا متقدما في الوجود. والآن فالكل ينشأ فعلا من المتقابل، 1087 ب بحيث إن المتقابل يتأسس على موضوع حامل. ومن ثم، فينبغي بإطلاق أن يكون تقابل هذا الموضوع هو الأساس. وهكذا فكل الأضداد ملتحمة دائما بموضوع حامل، وليس لأي منها قيام حقيقي بذاته. لكن الجوهر كما يتبين بوضوح يكون متقوما على أسس وهو ليس شيئا متقابلا. وإذن فلا أحد من حدي التقابل بالمعنى الصارم يكون مبدأ للكل، بل يوجد شيء آخر هو المبدأ. لكن أولئك الذين يعتبرون أحد المتقابلين مادة لكونهم يضعون للواحد، تارة من حيث هو المساوي واللامساوي باعتباره جوهر المجموعة، وطورا يضعون المجموعة للواحد باعتبارها مادة له. ففي رأي الأولين، الأعداد تصدر حقا عن ثنائية اللامساوي وثنائية الكبير والصغير. ويراها الآخرون صادرة عن المجموعة. لكنها عند كليهما تنتج الأعداد بتوسط جوهر الواحد. فأولئك يعرفون اللامساوي والواحد عنصرين. لكنهم يفهمون 302 باللامساوي الثنائية التي تصدر عن الكبير والصغير. ويعني ذلك أن اللامساوي والكبير والصغير عندهم يمثلون شيئا واحدا، ولا يختلفان. لكنهم ليسوا كذلك بالعدد، بل بالتصور.

كما أنهم لا يحددون المبادئ التي يسمونها عناصر، تحديدا صحيحا ولا مرة واحدة. فبعضهم يعتبرون الكبير والصغير مع الواحد،

يعتبرونها ثلاثتها عناصر الأعداد. والأولان مادة والواحد صورة. ويرى بعض الآخرين منهم أن الكثير والقليل مبدآن لأن الكبير والصغير بالجوهر قريب من العظم المكاني. وآخرون يعتبرون المبدأ هو الكلي الذي يُتصور به الفاضل والمفضول. وهذا الرأي الأخير لا يختلف حقا عن ذلك في عديد النتائج، بل ينحصر الفرق في ما له علاقة بالمصاعب المنطقية التي يحتمون منها، إذ إنهم يقدمون أدلة منطقية أيضا. وحينئذ فهم ينطلقون من نفس الأسس التي يرون أن الفاضل والمفضول يصدران عنها. لكن ليس عن الكبير والصغير. ويرون أن العدد كذلك ينبغي أن يتقدم صدوره في الوجود على الثنائية من العناصر، إذ إنّ كليهما هما الأكثر كلية. وهكذا فهم يزعمون أحدهما دون أن يزعموا الثاني في نفس الوقت. وآخرون يعتبرون المختلف، وآخرون الواحد، وآخرون يعتبرون الكثرة والواحد متضادين. ولكن إذا كان الموجود ينبغي مع ذلك أن يصدر عن المتقابل كما يريدون ذلك حقا، فلا شيء يقابل الواحد. وإذا قابله شيء بصورة عامة، فهو الكثرة. أما اللامساوي فيقابله المساوي. والمختلف يقابله المتماهي مع ذاته. والغير تقابله الذات نفسها. وهكذا فما يزال دائما بعض الذين لهم شيء يخصهم يعتبرون الواحد مضادا للكثرة. إلا أن رأيهم مع ذلك ليس مؤسسا، إذ يترتب عليه أن الواحد ينبغي أن يكون قليلا. فالقليل يقابل الكثرة. ومن البين أن الواحد يعني المقياس وليس القليل. ويوجد في كل حالة شيء آخر كأساس للقيس. ففي الأنغومة مثلا نصف الصوت. وفي الكبير البوصة (وحدة قيس) أو القدم أو شيء آخر من هذا النوع. وفي الإيقاع 1088 أ القدم أو المقطع. وكذلك في الوزن ثقل محدد. ودائما على نفس النحو في الكيف شيء كيفي. وفي الكم شيء كمي. والمقياس لا يقبل القسمة إما بالنوع أو بالنسبة إلى الإدراك الحسي. لكن الواحد في هذا المضمار جوهر في ذاته. ولهذا، أساسه الجيد. فالواحد يفيد مقياس 303 كثرة. والعدد يفيد كثرة مقيسة وكثرة مقاييس. ومن ثم، فمن الضرورة كذلك، ألا يكون الواحد عددا. وليس ذلك دون كون المقياس ليس كثرة من المقاييس، بل المقياس والواحد مبدأ. وينبغي دائما أن يكون كل معدود له ما يؤسسه ويبقى هوهو باعتباره مقياسا. فإذا أحصينا الخيل مثلا يكون المقياس فرسا. وإذا أحصينا البشر يكون المقياس

إنسانا[01]. وعندما يكون إنسان وفرس وإله وأي شيء حي فإن العدد يكون عدد هوية حية. وعندما يكون إنسان أبيض وماش فإنه يوجد لذلك على الأقل عدد لأن كل شيء له وحدة من حيث هويته والعدد. وبذلك ينبغي أن يكون لكل ما هو متماه مع ذاته عدد من الأنواع أو في حالة أخرى صفة محمولة مماثلة مشتركة بينها.

وفي المقابل، فإن أولئك الذين يعتبرون اللامساوي بوصفه واحدا وثنائية الكبير والصغير اللامحددة، لايبتعدون أبدا في آرائهم كثيرا عما يبدو قريبا من التصديق والممكن، إذ إن هذين هما فعلا انفعالان وعرضان بالأحرى أكثر مما هما موضوعان بالنسبة إلى الأعداد والأعظام وبالذات الكثير والقليل بالنسبة إلى الأعداد والكبير والصغير بالنسبة إلى أعظام المكان مثل المستقيم والمحدب واللاصقيل والصقيل والمستقيم والمحدب. وينتسب إلى هذه الأخطاء كذلك أن الكبير والصغير وكل ما يماثلهما هو ضرورة شيء إضافي. لكن الإضافي هو من بين المقولات أقلها شيئية وجوهرية. وهو متأخر عن الكيفي وعن الكمي. والإضافي كما قيل حال للكمي. لكنه ليس مادته من حيث إن الإضافي بصورة عامة، وكذلك أجزاؤه وأنواعه ينبغي أن تتأسس كلها على شيء. فلا شيء هو كبير أو صغير كثير أو قليل بصورة عامة. فليس لأي تحديد لعلاقة شيء في ذاتها من دون أن يوجد شيء آخر يكون حينها كثيرا أو قليلا أو كبيرا أو صغيرا أو يتضمن تحديد علاقة أخرى. والدليل أنّ الإضافي هو أقل شيء جوهرية، ووجوده يتمثل في أنه لا يمكن أن يصدر عنه وجود أو عدم ولا توجد 304 له حركة كالحال مع الزيادة والنقصان في الكم وكالحال مع تغير الصفات في الكيف ومع الحركة المكانية، ولا وجود فيه لكون ولا لفساد بصورة عامة بخلاف الحال بالنسبة إلى الجوهر. لكن الإضافي ليس له ذلك، إذ من دون أن يتغير يكون هو نفسه تارة أكبر وطورا أصغر أو مساويا عندما يتغير كم الطرف الثاني. وينبغي ضرورة أن 1088 ب 01 تكون مادة كل شيء ما هو شيء آخر بالقوة، وذلك بالنسبة إلى الجوهر. لكن الإضافي ليس جوهرا لا بالقوة ولا بالفعل. ومن ثم، فليس معقولا، وبالأحرى ليس ممكنا أن نعتبر ما ليس بجوهر عنصرا ومتقدما بالوجود على الجوهر. فكل المقولات متأخرة بالوجود عن الجوهر.

فإذا لم تُقل العناصر بوصفها صفات محمولة على ما هي عناصره، صار الكثير والقليل مفارقين. وسيقالان كذلك على العدد. وسيقال الطويل والقصير عن المستقيم. وسيكون السطح واسعا وضيقا. والآن فإذا وجدت مجموعة يكون الواحد دائما قليلا بالنسبة إليها، مثال ذلك الثنائية (إذ لو كانت كثيرة لكان الواحد قليلا). ومن ثم، فينبغي كذلك أن توجد ثنائية تكون بمجردها كثيرة مثل العدد عشرة الذي كان سيكون كثيرا لو[02] لم يوجد شيء يكون أكثر منه كالعدد ألف. كيف يمكن إذن أن يتكون العدد هكذا من الكثير والقليل؟ ذلك أنه كان ينبغي أن نقول أيا منهما أو كليهما ولن نقول إلا أحدهما.

02. مواصلة نقد المبادئ التي يقول بها الأفلاطونيون

وينبغي بصورة عامة أن نبحث في مسألة هل يمكن أن يكون السرمدي متقوما من عناصر؟ لو كان ذلك كذلك لكان ينبغي حقا أن تكون له مادة. فكل ما هو متقوم بعناصر، مؤلف. وإذا كان ضروريا أن يكون كل ما يتقوم بعناصر ينبغي أن يصير مما يتقوم به منها، سواء كان ذلك سرمديا أو صائرا. لكن كل ما سيصير عليه يصدر عما يكون موجودا بالقوة (إذ لا يصدر عما ليس هو قادرًا بالقوة، ما يمكن أن يصير حقا، ولا أن يوجد) لكن ما هو موجود بالقوة يصلح أن يؤول إلى الوجود الفعلي، وألا يؤول إليه، فكان ينبغي لذلك بالنسبة إلى العدد أو إلى أي شيء آخر أن يكون له مادة. ويمكن بترجيح كبير أن يكون دائم 305
الوجود، إلا أنه يمكن كذلك ألا يوجد. كما أنه يمكن كذلك أن يكون قائما سنوات، وألا يستطيع الوجود مثل ما لا يقوم إلا يوما واحدا. وإذا كان أمره كذلك، فإنه يمكن حتى لو كان موجودا طيلة زمان لا محدود ألا يستطيع الوجود. ومن ثم، فهو لا يكون سرمديا حيث إن ما لا يمكن أن يوجد ليس سرمديا كما فسرنا ذلك في بحوث أخرى[03]. لكن إذا كان ما قلناه الآن له حقيقة كلية، أعني أنه لا يوجد جوهر سرمدي إذا لم يكن موجودا بالفعل الحقيقي، وإذا كانت العناصر مادة الجوهر. وبذلك فلا توجد عناصر لجوهر سرمدي يتقوم بها، بوصفها أجزاء محايثة فيه.

يعتبر الكثير من الناس الثنائية اللامحددة بحق عنصرا إلى جانب الواحد. لكنهم يتجنبون اعتبار اللامساوي مثلها لأسس جيدة، لأن ما

ينتج عن ذلك يؤدي إلى نتائج مستحيلة. فيكتفون حينئذ بالتخلص من المصاعب التي ينبغي أن توصل إليها فرضية اعتبار اللامساوي والإضافي عنصرين. لكن ما تغفل عنه هذه الرؤية ينتج عنه ما ينبغي كذلك أن يكون له بالضرورة وجاهته عند أولئك فيكون بوسعهم الآن أن ينشئوا من هذه العناصر العدد المثالي أو العدد الرياضي.

ومن بين الأسس الكثيرة التي تؤدي إلى هذه الطريق الجانبية، 1089 أ الطريق الأهم التي كانت الشك المهيمن منذ القدم. فالمرء يعتقد أن كل موجود ينبغي أن يكون واحدا، أي الموجود ذاته ما لم يكن قد دحض بارمينيدس[04] فحل معضلته «لن تستطيع معرفة[05] أن اللاموجود موجود». وكان ينبغي بالأحرى على المرء[06] أن يبين أن اللاموجود موجود فعلا إذ بذلك تكون الأشياء الموجودة صادرة عن الموجود وشيء آخر حتى توجد منهما كثرة[07]. وحينئذ لما كان الموجود يستعمل 306 أولا في عدة دلالات (إذ هو يفيد تارة الجوهر، وطورا الكيفي، وأخرى الكمي، وهكذا دواليك بالنسبة إلى بقية المقولات) فبأي نوع من الموجود يمكن أن يكون الكل واحدا؟[08] وإلى أي حد لا يسلم المرء بأن اللاموجود موجود في الجواهر أو الأعراض، وكذلك في البقية على نفس النحو[09]، أو في كل شيء؟ وهل ينبغي أن يكون الشيء المحدد والكمي والكيفي وما هو شيء موجود[10] آخر أيضا يفيد موجودا واحدا؟ لكن ذلك دون شك غير معقول تماما أو بالأحرى غير ممكن أن يكون اللاموجود نوعا من الجوهر. والعلة في ذلك هي أنه لا واحد من الموجود هو شيء محدد، وله غير ذلك كيف محدد أو كم أو محل مكاني. وثانيا من أي لاموجود وموجود يمكن أن يصدر الموجود؟ فاللاموجود كذلك سيقال بعدة دلالات لأن الوجود دون شك له عدة دلالات. فـ«لا إنسان» تفيد أن شيئا ما ليس هذا الشيء المحدد. وما ليس بمستقيم أنه ليس هذا الكيفي المعين وما له طول ثلاثة (كوبت وحدة لقيس الطول) ليس هو هذا الكم المعين. فمن أي موجود ولا موجود تصدر كثرة الموجود؟ والآن هل يقصد صاحب هذا الرأي[11] حقا هذا الخطأ، ويفهم بهذا، الجوهر بما في ذلك اللاموجود الذي تصدر عنه وعن الموجود كثرة الأشياء؟ ولماذا يعني إذن كذلك أن الإنسان عليه أن يسلم بفرضيات خاطئة كما يفترض المهندس أن

قطعة المستقيم التي ليس طولها قدما أنها بذلك الطول. لكن الأمر ليس يمكن بحق أن يكون كذلك. فلا المهندس يسلم بشيء خاطئ (إذ إن تلك المسلّمة ليست أبدا موجودة في القياس). ولا يمكن كذلك أن يوجد مما هو بهذا المعنى ليس موجودا، لا الوجود ولا العدم، بل إنه في حين يكون ما يستنتج دائما من الاستنتاجات الجزئية ليس موجودا مقولا في عدة معان بقدر ما يوجد من مقولات، وفضلا عن 307 ذلك كذلك خاطئ وما هو موجود بالقوة باعتباره لن يكون موجودا[12]. كذلك تصدر الصيرورة عن الأخير أعني بالذات عما ليس هو إنسانا بالفعل لكنه مع ذلك إنسان بالقوة. وسيكون إنسانا مما ليس هو أبيض ما هو بالقوة أبيض. وكذلك الأمر على نحو مماثل يمكن لشيء أن يصير أو لكثير من الأشياء.

فبين أن هذا البحث يتوجه نحو مسألة: إلى أي حد يصح ما يقال عن الكثرة الموجودة في الجواهر، إذ إن ما يصدر عن الإنتاج الجاري هو أعداد وأطوال وأجرام؟ لكن لا يعقل ما في السؤال عن أساس الكثرة التي تنطلق من الماهية بمجردها وليس كذلك من الكيفي أو من الكمي. فالثنائية اللامحددة أو الكبير والصغير ليست مع ذلك أساسا لكون أبيضين أو كون كثرة الألوان أو الرطوبات أو الأشكال موجودة، 1089 ب وإلا لكانت هذه الأعداد والوحدات كذلك موجودة فعلا. ولكن لو كان ذلك كذلك بحق لوجد أساس تلك الأشياء، ولكان مماثلا لأساس هذه الجواهر، ولكانت قد عرفتها، إذ إن كلتيهما فيهما هي نفس الأساس المشترك. وإذن فهذا الاضطراب هو علة لأن تكون مقابلة للموجود وباحثة عن الواحد من أجل أن يوجد منه ومن هذا الأشياء الموجودة، ولجعل الإضافي واللامساوي أساسا لها، وهو ليس ضدا ولا نقيضا مقابلا لذلك، بل هو جوهر من بين الموجود كالماهية كذلك وكالكيفي. وكان عليهم أن يسألوا أيضا حول كيف يكون الإضافي كثيرا، وليس مجرد واحد. ويمكننا الآن أن نسأل كيف يمكن أن توجد عدة وحدات إلى جانب الواحد الأول. ولكن ليس ذلك أبعد من كونه يوجد كثرة من اللامتساوي إلى جانب اللامتساويات الأولى. ومع ذلك فهم يستعملون كثرة اللامتساوي هذه ويشيرون إلى الكبير والصغير والكثير والقليل التي تصدر عنها الأعداد والطويل والقصير

ومنهما المستقيم والواسع والضيق ومنهما السطوح والعميق والسطحي ومنهما تفترض نشأة الأجرام، وهكذا يشيرون أيضا إلى كثير من أنواع المضاف. فماذا إذن بالنسبة إلى أساس هذه الكثرة؟

وهكذا فينبغي علينا كما أسفلنا أن نفترض بالنسبة إلى كل فرد 308 جزئي ما هو موجود بالقوة. وصاحب هذا الرأي يضيف ما يكون بالقوة ما هو شيء محدد وجوهر[13] في ذاته لكنه غير موجود، أعني أنه الإضافي لكأنه قد قال إن الكيفي الذي ليس هو فعلا وبنفس الحالة الواحد بالقوة أو الموجود ولا كذلك نفي الواحد أو الموجود، بل علة أحد الأشياء الموجودة. وبالأحرى فقد كان على المرء أن يفترض ذلك كما أسلفنا لو أنه بحث الكثرة في الموجود كيف تحصل، وكان عليه ألا يكتفي بالبحث في كيف يكون ذلك في الموجود وحده في نفس المقولات مثل الجواهر أو الكيفيات، بل كيف تكون الكثرة في الموجود عامة. فبعض الكثرة يكون جواهر وبعضها أعراضا وبعضها إضافات.

والآن ففي المقولات الأخرى علينا أن نقدم كذلك جوابا آخر حول المسألة[14] المتعلقة بكيف تكون نسبة الكثرة إلى الموجود ممكنة أعني أنه لما كان الموجود ليس موجودا قائما بذاته، فإنه لا بد أن يصبح الموضوع وأن يوجد وأن يكون كثيرا كثرة الكيفي والكمي. إلا أنه ينبغي مع ذلك أن يكون كل جنس له مادة ما، وهو لا يمكن أن يكون قائما بذاته ومفارقا للجواهر. أما في الموجودات الجزئية فعلى العكس، يكون بقدر ما موضع سؤال مثل الشيء الجزئي، وينبغي أن يوجد جوهر من هذا النوع[15]. وهذه المسألة تعود إلى السؤال: لماذا توجد كثرة من الجواهر بالفعل لا جوهر واحد؟*.

ولكن عندما تكون الماهية والكم ليسا واحديين، فإننا لن نكون بذلك قد فسرنا كيف، ولماذا الموجود والماهية كثيران، بل كيف يكون المقدار كثيرا. ذلك أن كل عدد يفيد مقدارا، والوحدة تفيد ذلك عندما 1090 أ 01 لا تكون مقياسا. ومع ذلك فهي غير قابلة للقسمة بالكم. ومن ثم فعندما يكون المقدار شيئا آخر غير الماهية، فإننا لا نسلم من أين تتضمن الماهية كثرة وكيف تتضمنها. فإذا زعم أحد بالمقابل أن

المقدار والماهية هما شيء واحد، فالمنتظر أن يوجد الكثير من الاعتراضات عليه.

309 علينا أن نوجه البحث إلى مسألة من أين ينبغي أن نستمد القناعة بخصوص الأعداد بأنها توجد فعلا؟ فهل هي تستمدها من افتراض المُثل، أعني بالذات أنها أساس للأشياء الموجودة من حيث إن كل عدد فعلا هو مثال، وإن المثال على نحو ما هو أساس الوجود لباقي الموجودات؟ وإذن فهذا قد يكون أساس صلوحية هذا الرأي. لكن عندما نتعمق في مصاعب نظرية المُثل، فإننا لا نسلم بهذا الرأي، ومن ثم فهي لا تؤسس الأعداد عليه، بل هي تضع الأعداد الرياضية. وإذن فمن أين يمكننا أن نستمد القناعة بأن الأعداد التي لها هذه الصفات موجودة فعلا، وفيم هي مفيدة لباقي الأشياء؟ فلا هي تقتضي دعوى القائلين بهذا الرأي عدد شيء ما، بل هم يعتبرونها جوهرا في ذاته ولذاته، وهي لا تتبين علة. فالمبادئ النظرية لعلم العدد كان ينبغي أن تكون كما فسرت[16] وكلها صالحة للمحسوس كذلك[17].

03. نقد نظريات العدد المتنوعة

وهكذا فكل الذين يعتبرون المُثل ذات وجود فعلي ويدعون أنها هي الأعداد نفسها يحاولون مع ذلك على الأقل تفسير كيف ولماذا يوجد كل موجود بالتسليم بحقيقة قائمة بذاتها للكلي إلى جانب كثرة الأشياء الجزئية[18]. ولما كانت أسسهم في الحقيقة غير ملزمة ولا هي بصورة عامة مقبولة (عقلا) فإننا لم ننسب إلى العدد وجودا حقيقيا. وبالمقابل فالفيثاغوريون الذين يرون الكثير من صفات الأعداد موجودة في الأجرام الحسية يعتبرونها هم بدورهم مُثل الوجود. لكنها ليست قائمة بذاتها ومفارقة عندهم، بل هي على نحو يجعل الموجود قائما بها. ولكن لماذا؟ لأن صفات الأعداد توجد في التناغم وفي السماء وفي الكثير من الأشياء الأخرى. أما الذين لا يدعون غير الأعداد ويقولون إنها موجودة فلا يمكنهم أن يقدموا بحسب مفروضاتهم شيئا 310 من هذا النوع، بل هم يسلمونها كأساس، لأن الأمر لو لم يكن كذلك، لما وجد علم للرياضيات. لكننا في المقابل نزعم أن علم الرياضيات يوجد مع ذلك كما سبق أن شرحنا ذلك[19]. وبين أن (الأشياء) الرياضية لا توجد بوصفها قائمة بالذات ومفارقة. فلو كانت مفارقة فعلا

كالأشياء المحسوسة لما كانت صفات في الأجرام. ومن ثم فالفيثاغوريون لم يقعوا في أي خطأ بهذا الخصوص. لكن خطأهم جاء من اعتبار الأجرام الطبيعية صادرة عن الأعداد، وإذن، مما ليس له ثقل أو خفة. فهم يبدون وكأنهم يتكلمون عن سماء وأجرام أخرى وليس عن المحسوس منهما. لكن من يعتبرون الأعداد قائمة بذاتها ومفارقة يسلمون لهذه العلة أن الأعداد موجودة وأنها قائمة بذاتها ومفارقة[20]. ويرون الأعظام الرياضية على نفس النحو أيضا، لأنهم يرون أن المبادئ النظرية للأشياء المحسوسة ما كانت لتصح من دون ذلك. وهي مع ذلك تعتبر عادة حقيقية ومنها تستمد تحديدها بصورة غير مباشرة. وبين أن الدحض سيدعي ما يضاد ذلك. والقائلون بهذا الرأي كان عليهم أن يحلوا الصعوبة الموضوعة والمتمثلة في كيف يحصل أن تكون الأشياء الرياضية ليست قائمة في الأشياء الحسية على أي نحو كما يزعمون، ومع ذلك فصفاتها موجودة فيها؟

والكثير يجدون في ذلك أيضا أن النقطة بالنسبة إلى المستقيم والمستقيم بالنسبة إلى السطح والسطح بالنسبة إلى حدود الجسم وهي الأقصى وهي أساس لا بد منه لتكون مثل هذه الجواهر موجودة. فكان ينبغي علينا من ثم أن ننظر في هذا الأساس أليس هو أساسا ضعيفا؟ فأولا، إذا كان ما هو الأقصى ليس جوهرا، بل كل ذلك هو بالأحرى حد، فإذن لا يوجد حد فعلا كذلك في المشي وخاصة في الحركة وكان ينبغي أن يكون هذا من ثم شيئا محددا وجوهرا وهو أمر لا يستقيم عقلا. ثم إذا افترضنا مع ذلك أن الحد الأقصى جوهر، فإنه سيكون مع ذلك جوهرا لهذا المحسوس المحدد، إذ هو سيعتبر حدا له. لذلك فهو كان كذلك سيكون موجودا وقائما بالذات ومفارقا.

فإذا لم نكن أبدا متياسرين بخصوص العدد كله والرياضي والنقطة، فعلينا أن نطرح المسألة التي تتمثل في كون السابق واللاحق ليس 311
لأحدهما تأثير في الآخر. فبمقتضى رأي من لا يعتبرون غير العدد الرياضي ذا وجود فعلي كان ينبغي، إن لم يكن العدد موجودا، أن تكون الأعظام المكانية أقل منه وجودا، وإذا لم تكن الأعظام المكانية موجودة، فكذلك لن تكون النفس ولا الجسم المدرك حسيا موجودين. ومن البين أن الطبيعة ليست مع ذلك دون ترابط مثل المزري من

التراجيديات. وللحقيقة فإن القائلين بنظرية المُثل تجنبوا هذا اللوم. فهم يعتبرون الأعظام المكانية ناشئة عن المادة والعدد. فمثلا من الثنائية تنشأ المستقيمات ومن الثلاثية السطوح ومن العدد أربعة تنشأ الأجرام أو كذلك من عدد آخر. فلا شيء ينشأ بعد ذلك. لكن هل ينبغي أن توجد هذه المُثل إذن، أو على أي نحو توجد، وما دلالتها بالنسبة إلى الموجود؟ لا دلالة لها. فدلالة المُثل قليلة مثلها مثل دلالة العدد الرياضي الذي لا تأثير له على الموجود. لا شك أنه لم يوجد قط مبدأ نظري حول هذه الدلالة نفسها ما لم يدخل الإنسان الفوضى على الرياضيات، ويؤسس آراء خاصة به. إلا أنه ليس عسيرا أن نضع الفرضيات الأولى الأفضل لنصل بها لغوا طويلا والكثير من النتائج. ومن ثم، فهذه قد فشلت، إذ هي اكتفت بربط الرياضي بالمُثل. أما أولئك الذين يضعون نوعين من العدد في المقابل، أعني واحدا بوصفه عددا مثاليا والآخر بوصفه عددا رياضيا، فإنهم لم يشرحوا ولن يستطيعوا لذلك شرحا كذلك كيف ومم ينبغي حسب رأيهم أن ينشأ العدد الرياضي (إذ هم يضعون نفس العدد بين العدد الرياضي والعدد المحسوس). فإذا كان العدد يصدر عن الكبير والصغير فينبغي أن
1091 أ يكون مماهيا للعدد المثالي (ويمكننا أن نعتبر الأعظام المكانية صادرة عن نوع آخر من الكبير والصغير)[21]. أما إذا أردنا أن نضع عددا آخر، فسيكون علينا فعلا أن نضع كثرة من العناصر. وإذا كان يوجد واحد مبدأ لهما كليهما فسيكون الواحد شيئا مشتركا بينهما. فيكون علينا من جهة أولى، أن نسأل كيف إذن يكون الواحد كذلك قد وصل إلى هذه الكثرة، ومن ثم فسيكون من ناحية ثانية غير ممكن أن ينشأ عدد على نحو آخر غير صدوره عن الواحد والثنائية غير المحددة.

ومن ثم فهذا كله غير مؤسس ويبقى متناقضا مع نفسه ذاتها كما 312
هو متناقض مع كل ما هو جيد التأسيس. إنه يشبه الثرثرة الطويلة في شعر سيمونيداس[22]. فتتكون هنا ثرثرة طويلة مثل ثرثرة العبيد هناك عندما يكون المرء ليس عنده شيء معقول يعلم كيف يقوله. كما أن العناصر ذاتها الكبير والصغير قد تكون آثار مثل كما تصير ملقاة بعنف هنا أو هناك. فلن يستطيعوا بأي نحو إنتاج العدد باستثناء إنتاج الواحد من المضاعف.

فمن غير المعقول أو بالأحرى، فالأمر هو استحالة خالصة أن يقع إنتاج ما يوضع، شيئا سرمديا. فعند الفيثاغوريين لا ينبغي علينا أبدا أن نشك في هل أنهم يضعون كونا أم لا. فهم يشرحون فعلا وبصورة بينة تماما أنه عندما يندمج الواحد سواء كان ذلك انطلاقا من السطوح أو من الألوان أو من بذرة أو أي شيء آخر وهو ما يسلمونه هم أنفسهم فإن الجزء الموالي من اللامحدود يجذب إلى المحدود فيصبح محدودا. لكن لما كانوا يقدمون صورة من العالم وكانت رؤاهم تنتسب إلى مجال الطبيعيات، فمن اليسير أن نمتحن شيئا ما هناك. لكن ذلك تركته البحوث الحالية. فنحن نبحث المبادئ في اللامتحرك. وكان علينا لهذه العلة كذلك أن ننظر في المبادئ الخاصة بهذا النوع من الأعداد.

04. علاقات المبادئ والخير

وهكذا فأولئك لا يسلمون بأي تكوّن للعدد الزوجي. وبين أن ذلك لا يكون إلا بافتراض أن للزوجي تكونا. لكن العدد الزوجي الأول يبنيه البعض من اللامتساوي وبالذات من الكبير والصغير عندما يجعل هذين متساويين. ومن ثم فقد كان ينبغي ضرورة قبل أن يُجعلا متساويين أن تكون اللامساواة قد وجدت فيهما. فلو كانا متساويين دائما لما كانا دون شك غير متساويين قبل ذلك، إذ لا يوجد ما هو قبل ذلك أبدا. فيتبين من ثم بوضوح أنهم لم يفترضوا تكونا للأعداد من أجل النظر المجرد.

ولكن توجد صعوبة. وإذا تم استبعادها بيسر فقد ينتج لوم في 313
مسألة كيف يكون إذن سلوك العناصر والمبادئ بالنسبة إلى الخير والجميل؟ والسؤال هو بالذات هل يوجد من بين المبادئ مبدأ الخير في ذاته والأفضل كما نريد أن نعلمهما، أم هل إن ذلك ليس كذلك، بل الخير لا يحصل إلا متأخرا في تكون الموجود خلال تقدم تحققه؟ ويبدو أن قدماء معلمي الدين يتفقون مع بعض فلاسفة الحاضر في القول إن الخير والجمال لا يظهران في المبادئ، بل يعتقدون أن يكون الموجود متقدمًا على ظهورهما. وهم يضعون هذا الرأي من أجل
1091 ب 01 تجنب صعوبة حقيقية يقع فيها المرء كما يفعل البعض عندما يعتبرون الواحد مبدأ. ولا تنشأ هذه الصعوبة من كونهم يضعون الواحد مبدأ وفعلا مبدأ بمعنى العنصر ومن كونهم يجعلون العدد ناشئا عن الواحد.

فقدامى الشعراء قريبون منهم في ذلك، إذ يعتبرون السلطان والقيادة لا ينسبان أولا إلى الآلهة الأصليين مثل الليل والسماء أو الفوضى أو الأقيانوس بل إلى الإله دزوس. وهم يقولون بهذا الرأي لتجنب صعوبة حقيقية يقع فيها المرء كما يفعل البعض، إذ يعتبر الواحد مبدأ. لكن هذه الصعوبة لا تنشأ من كونهم ينسبون الخير إلى المبدأ من حيث هو محايث فيه، بل من كونهم يعتبرون الواحد مبدأ. وهم في الحقيقة يعتبرونه مبدأ بمعنى العنصر، ويعتبرون العدد صادرا عن الواحد. وقدامى الشعراء يقتربون منهم في هذه الرؤية إذ هم لا ينسبون السلطان والقيادة للآلهة الأول مثل الليل والسماء أو الفوضى أو الأقيانوس بل إلى الإله دزوس. وفي خلال ذلك حصل عند هؤلاء رأي يقول إن سلاطين الموجود يجعلونه يتغير ثم إن أولئك الذين من بينهم يصلون بين الشعر والعلم ولا يعالجون كل شيء علاجا ميثولوجيا مثل فيريكيداس وبعض الآخرين يعتبرون المنتج الأول هو الأفضل وكذلك السحرة. ومن الطرق الجديدة مثلا طريقة أنباذوقليس وطريقة أناكساغوراس، إذ إن أحدهما يعتبر الصداقة عنصرا والآخر الروح (النوس) مبدأ. لكن من بين من يسلمون بوجود الجواهر الثابتة، بعضهم يعلنون أن الواحد في ذاته هو الخير في ذاته إلا أنهم يرون أن جوهره هو الواحد.

ومن ثم فالصعوبة تكمن في المسألة التي علينا توضيحها في الرأيين كليهما. فكان العجيب يحصل لو أن الجوهر الأول والسرمدي والمكتفي بذاته كان هذا الأول ذاته. والاكتفاء بالذات والسرمدية لا يتحقق فيهما الخير. لكن قد يكون ذلك فعلا غير فان أو مكتفيا بذاته من دون أي أساس، لأنه يتصرف تصرفا خيّرا. ومن ثم فادعاء أن المبدأ هو على هذه الصفة يمكن فعلا أن يكون ذا أساس حقيقي. لكن كون هذا المبدأ هو الواحد، أو إذا لم يكن ذلك كذلك لكنه مع ذلك عنصر، 314
وعنصر الأعداد، فذلك أمر مستحيل. ذلك أنه يترتب عليه صعوبة متعددة الفروع. وهي صعوبة تخلى البعض من أجل تجنبها عن هذا الرأي تخليا تاما وبالذات أولئك الذين يعترفون بالواحد مبدأ أوّل وعنصرا ولكن حصرا بالنسبة إلى العدد الرياضي. فكل الوحدات تصبح بعد ذلك شيئا خيرا في ذاته، وتوجد كثرة كبيرة من الأخيار. وإذا

كانت المُثل أعدادا، فإنها تكون كلها شيئا خيرا في ذاته. ويمكن للمرء الآن أن يضع المُثل مم يريد. فإذا وضعها من الخير، فإنها لن تكون جواهر. ولكن إذا وضع المُثل من الجواهر، فإن كل الحيوانات والنباتات وما يشارك فيها يكون فيه خير. ومن ثم، فمن ناحية أولى ستنتج هذه الاستحالة. ومن ناحية ثانية، فإن العنصر المقابل سواء رأينا فيه المجموعة أو اللامساوي والكبير والصغير، فينبغي أن يكون الشر في ذاته. ولذلك يتجنب الأول ربط الخير بالواحد من حيث إن ذلك يعني صدور التكون من المتقابل فينتج ضرورة أن الشر هو جوهر المجموعة. لكن الآخرين يعتبرون اللامساوي جوهر الشر. فينتج من ثم أن كل موجود مشارك في الشر باستثناء الواحد دون سواه، وأن الأعداد لها مشاركة كاملة في ذلك بوصفها أعظاما مكانية، أو أن الشر هو مكان الشر، أو أن له مشاركة فيه وهو يصبو إلى ما سيجلب نهايته. فالمتقابلات يعدم بعضها البعض. وإذا كان ما نقوله حقيقيا بأن المادة هي ما يكون كل فرد بالقوة، مثل أن مادة النار الفعلية هي ما هو نار بالقوة، فالمفروض أن يكون الشر ذاته خيرا بالقوة. إنهم إذن يقعون في كل هذه التبعات إما لأنهم يعتبرون كل مبدأ عنصرا، أو لأنهم يعتبرون المتقابلين مبدأين، وإما لأنهم يعتبرون الواحد مبدأ، أو لأنهم يجعلون الأعداد جواهر أولى مفارقة ومُثلا.

05. في تكوّن الأعداد وفي عليتها

وهكذا إذن إذا تساوى امتناع أن نضع الخير من بين المبادئ وأن نعتبره على النحو المعروض، فبين أننا، بمقتضى هذا الرأي لا نضع 315
المبادئ والجواهر الأولى وضعا صحيحا.

كما أنه من الخطأ، الرأي الذي نقارن بمقتضاه مبادئ الكل مع مبادئ الحيوان والنبات ثم نزعم اعتمادا على أن التام يصدر هنا عن اللامحدد واللاتام، أن الأمر هو كذلك في الجواهر الأولى بحيث لا يكون الواحد في ذاته شيئا موجودا. فحتى هنا يوجد في الحيوانات والنباتات مبادئ يصدر عنها ذلك صدورا تاما. فالإنسان ينجب إنسانا وليست النطفة هي الأولى.

كما لا يستقيم كذلك أن نعتبر الأجرام[23] مع الرياضيات ناشئة من المكان. فالمكان خاص بالأشياء العينية. ومن ثم فهذه غير قابلة لمفارقته. لكن الأشياء الرياضية لا توجد في المكان. كما لا يستقيم الزعم بأن الأشياء الرياضية موجودة في مكان معين من دون تفسير المكان ما هو.

كان ينبغي على الذين يزعمون أن الموجود يتقوم من عناصر، وأن الأعداد هي أولى الموجودات، أن يميزوا أولا، على أي أنحاء مختلفة ينشأ شيء من شيء آخر. وكان عليهم أن يفسروا مباشرة على أي نحو ينتج العدد من المبادئ. هل يكون ذلك مثلا بالمزج؟ لكن ليس كل شيء قابلا للمزج. فما ينشأ بالمزج يختلف عن عناصره. وكان الواحد مع ذلك لا ينبغي أن يكون جوهرا مختلفا قابلا للمفارقة كما يريدون هم. أليس الأحرى أن يكون ذلك بالاجتماع مثل المقطع اللغوي؟ وينبغي هنا فعلا أن نفترض موضعا مسبقا؟ أما كان على المرء أن يفكر في الواحد والكثرة منفصلين في الذهن؟ فكان العدد يكون كالتالي: وحدة وكثرة أو واحد وغير مساو. وهنا فـ«الوجود من شيء» سيفيد، إما الوجود من عناصر محايثة، أو ليس من عناصر محايثة. فعن أي من هذين النحوين ينشأ العدد؟ فالصدور عن شيء بمعنى الصدور من عناصره يقتصر على ما يحصل نشوؤه أم هل إن الأمر بالأحرى مثلما 316 يقع صدورا عن بذرة؟ لكنه لا يمكن لشيء أن يصدر عما لا يقبل القسمة. أم هل إنه مثلما يصدر عنه في تكون الجزء المقابل غير الدائم؟ لكن كل ما يتكون على هذا النحو، يتكون في آن كذلك من 1092 ب شيء آخر دائم. ولما كنا نعتبر الواحد من ناحية أولى ضديد الكثرة، ونعتبره من ناحية ثانية ضديد اللامساوي، وهو ما به نعتبر الواحد مساويا، فإن ذلك العدد يتكون بمقتضى ذلك من المتقابلين. وبالتالي كان ينبغي أن يوجد شيء آخر[24] يصدر عنه باعتباره الدائم ومنه موضوعات مختلفة تكون الأعداد وتكون قائمة بذاتها. لكن حينئذ كيف يقع إذن أنه في حين أن كل شيء آخر مما يصدر عن المقابل أو له مقابل يفنى حتى لو كان متقوما من المتقابل كله، ألا يوجد ذلك في الأعداد؟ إذ إننا في هذا المضمار لا نستطيع أن نشرح ذلك. ومع ذلك

يفنى المقابل فعلا سواء كان محايثا أو ليس محايثا كما في الخصام والمزيج.

وفي الحقيقة كان ينبغي ألا يحصل ذلك إذ هو ليس ذلك المقابل. كما أنه ليس محددا كذلك في أي من الدلالتين تكون الأعداد علة للجواهر والوجود، هل هي علة من حيث هي حدود مثل نقطة الأعظام المكانية كما حدد أوريتوس عدد شيء مثل كذا عدد البشر، وكذا عدد الخيول، من حيث إنه يفعل كما يفعل أولئك الذين يضعون الأعداد في أشكال المثلث والمربع مثل أشكال العملة المعدنية التي تكون النباتات ما يقرب منها، أو هل بذلك تكون الأعداد عللا للوجود لأن التناغم علاقة أعداد[25]؟ وبمثل هذا النحو يكون الإنسان وكل فرد من باقي الأشياء. فكيف ينبغي أن تكون أعداد الأعراض كالأبيض والحلو والحار؟ لكن كون الأعداد ليست جواهر، ولا كذلك علل الصورة، فأمر بين. فالعلاقة هي الجوهر، لكن العدد مادة. فمن اللحم والعظم الجوهر عدد في هذا المعنى، وهو أنهما مؤلفان من ثلاثة أجزاء نار وجزئين تراب. فيكون العدد دائما أيا كان عدد شيء سواء كان ذلك الشيء نارا أو ترابا أو وحدة. فالجوهر يتقوم من كون المزيج فيه مقدار 317
محدد مناسب لمقدار محدد. لكن ذلك لم يعد عددا، بل علاقة مزيج من شيء جسمي أو أي شيء آخر غير الأعداد. ومن ثم فالعدد ليس علة للأشياء لا من حيث هو منتج ولا خاصة من حيث هو واحدي ولا كمادة ولا كتصور ولا كتحديد للصورة.

06. امتناع أن تكون الأعداد علّة الأشياء

وأيضا فالعدد ليس علة غائية كذلك. وإذن فقد كان بوسعنا أن نضع السؤال التالي: ماذا يمكن أن يكون الخير الذي يمكن لهذه العلة أن يصدر عن الأعداد حتى يحصل المزيج[26] في عدد ما، سواء كان ذلك في عدد قابل للقسمة أو في عدد فردي؟ ومع ذلك فليس مزيج العسل والماء شافيا في الحقيقة لكونه قد مزج ثلاث مرات بالماء، بل هو بالأحرى شاف عندما يكون مائيا دون نسبة عددية محددة أكثر مما يكون عندما يمزج بعدد محدد، ولكن قويا. ثم إن علاقات المزيج تتمثل في زيادة الأعداد لكن ليس في الإكثار منها مثل نسبة ثلاثة إلى اثنين، ولكن ليس ثلاثة في اثنين. فالإكثار ينبغي فعلا أن يكون من

نفس الجنس. *ومن ثم فينبغي أن تقاس السلسلة «أ.ب.ج.» بـ«أ» والسلسلة «د.ه.و.» بـ«و» وحينئذ يقاس الكل بنفس المقياس. ومن ثم فلا يمكن[27] أن تقاس سلسلة النار «ب.ي.ج.و» وعدد الماء مرتين في ثلاثة*.

1093 أ ولكن إذا كان ينبغي لكل شيء ضرورة أن يشارك في العدد، فإنه ينبغي كذلك أن يكون الكثير متماهيا مع ذاته، وأن يكون العدد نفسه بالنسبة إلى كذا وإلى غيره. فهل هذا هو العلة؟ ومن ثم فهل هو ما لأجله كان الأمر كذلك؟ أم إن ذلك لا يتبين أيضا؟ فمثلا يوجد عدد من دورات الشمس ومرة أخرى دورة للقمر وكذلك عدد من الحيوانات ومن أجيال كل حيوان. فما المانع أن يكون بعض هذه الأعداد أعدادا مربعة وبعضها الآخر مكعبة وبعضها متساويا وبعضها مضاعفا؟ لا شيء يمنع ذلك إذا صح فعلا رأيهم القائل: إن كل شيء له مشاركة في العدد والمختلف فقد يقع تحت نفس العدد. وبالتالي فقد يكون 318 الكثير مما يناسب نفس العدد، لأن له نفس التحديد العددي المتماهي في ما بينه. فمثلا قد تكون دورات الشمس والقمر نفس الشيء. لكن إلى أي حد يكون ذلك علة؟ فسبعة هي الأصوات. وسبعة أوتار تكون الأنغومة. وتوجد سبع معلقات (بلياد). والحيوانات تغير أسنانها في سبع سنوات (بعضها بالذات لكن بعضها الآخر لا). والمعارك ضد طيبة سبع. والآن هل يكون هذا العدد المحدد هو العلة في كون تلك المعارك قد كانت سبعا أو كون المعلقات تتقوم من سبع نجوم؟ أم إن ذلك لا يتعلق بذلك العدد من أعداد الفتيان «طورو» أو أي علة أخرى؟ لكننا نحصي هذه الأعداد فنرى مباشرة سبعة نجوم مثلما نرى في الدببة أثني عشر نجما لكن آخرين يحصون نجوما أكثر. من ذلك أننا نسمي هيبوس «أنغاما» لأن الأنغام ثلاثة فتكون هذه لذلك نغمة. وقد يمكن أن توجد آلاف مماثلة لذلك فأمر لا ننشغل به. فيمكن فعلا أن يوجد رمز لـ«جر» مثلا. فهل هي كذلك لأن كل واحد منها ولا أحد غيرها هو ضعف المصوتات الباقية (وهو ما يتمثل أساسه في كون المواضع اللغوية الثلاثة موجودة وأنه في كل واحد منها وضع في الذيل «س») ومن ثم، فهي ثلاثة لا غير؟ لكنها ليست كذلك لأن الأنغام ثلاثة، إذ إن الأنغام كثيرة. لكنها هنا لا يمكن أن يوجد منها أكثر من

ثلاثة أنغام. وأصحاب هذه الآراء يفسرون أنغام هومار بما يشبه هذا. لكنهم يرون الصغائر ويغفلون عن العظائم. وكثير هم من يضعون[28] الكثير من هذا النوع كذلك، مثلما كان للبعض منهم تسعة أوتار وسطى، وغيرهم ثمانية أجزاء، وكذلك يضعون للبيت من الشعر الملحمي 1093 ب سبعة عشر مقطعا بعدد مساو لهذا. لكنهم يتجاوزون في قسمه الأيمن الصدر بتسعة وفي قسم يساره بثمانية مقاطع العجز. والابتعاد في الأبجدية من الألف إلى الواو له نفس الكبر مثل الناي من النغمة الأدنى إلى النغمة الأعلى. ويساوي هذا العدد بعدد السماء بكاملها.

إن زعم مثل ذلك في الأشياء السرمدية أو في وجودها ليس أمرا عسيرا على أحد كما نرى أن الأمر هو كذلك بعد في ما هو فان. لكن الجواهر الممدوحة الموجودة في الأعداد وما يعارضها وخاصة موضوعات الرياضيات كما يتصورها البعض ويجعلونها عللا للطبيعة 319 يبدون في مثل هذا التأمل ذاهبين إلى الخسران. فلا يوجد واحد يعتبر علة من بين ما قالوه حول أنحاء المبادئ التي ادعوها. وبين بصراحة بمقتضى عرضهم أن الخير موجود وأن سلسلة الجميل والفردي والمستقيم وقوى بعض الأعداد تنتسب إليه. ولا شك أنه في نفس الوقت لفصول السنة ولعدد ما، خصائص محددة. وكذلك فكل ما يستنتجونه من القوانين الرياضية (المبرهنات) له هذه الدلالة. ومن ثم، فينبغي اعتبارها مجرد صدف. إنها فعلا أعراض. ومن ثم، فسلوكها في حقيقته يجعلها متضاربة. لكن وحدتها تتأسس على التناسب. فكل مقولة من مقولات الموجود، لها ما يماثلها، مثل الاستقامة في الأطوال وكذلك السطح في العرض مثلا، وفي العدد الفردي وفي اللون الأبيض.

والأعداد المثالية ليست أساس المتناغمات [29]. وما يجانسها من الأشياء، فالأعداد المثالية تتمايز فيها المتساويات بعضها عن البعض بالنوع، إذ إن الوحدات كذلك مختلفة حقا. ومن ثم فلا يمكن للمرء على الأقل أن يؤسس على هذا الأساس مثلا.

وهذه النتائج تصدر كذلك عن نظرية الأعداد. ويمكن أن نجمع منها أكثر من هذه النتائج. لكن كون المرء يجد الكثير من المصاعب بخصوص تأسيسها ولا يستطيع أن يحسم في الموضوع بأي وجه،

يبدو دليلا على أن الأشياء الرياضية ليست كما يدعي البعض قابلة للفصل عن الأشياء الحسية وأنها ليست هي المبادئ.

الهوامش

01 قرأ بونيتس تبعا للأسكندر (εἰ ἵπποι τὸ μέτρον, ἵππος, καὶ εἰ ἄνθρωποι, ἄνθρωπος).

02 محا بونيتس وما يوجد في الأصل قبل «إذا» (εἰ) و «و» (καὶ) بوصفهما غير مفهومين راجع الشرح ص.573.

03 راجع السماء والعالم أ. 7. وما يليها.

04 ف.60 (حسب تعداد شتاين).

05 بونيتس قرأ «ستعلم» (δαῇς) بدلا مما هو موجود في نسخة الناشر E وحسب سمبليسيوس (في الشرح حول طبيعيات أرسطو 29 ف 135 ، 21 ديلس 31 ف 143، 31 د؛ 53 ف 244 ، 1د) وأكد الشهود القراءة الصحيحة (تقبل البرهان» (δαμῇ).

06 «كان ينبغي على المرء» (ἀνάγκην εἶναι) قرأها بونيتس بدلا من الوارد في الأصل «ينبغي على المرء» (ἀνάγκη εἶναι).

07 ما يفترض أن يوجد (ἔσται) بدلا من «هو» (ἐστιν) راجع الشرح ص.575.

08 «ما يمكن أن يكون نوعا من الموجود إذن الكل موجود واحد؟» بدلا من «ما هو النوع من الواحد الذي يمكن أن يكون إذن كل موجود؟» راجع الشرح ص.575.

09 «أو» (ἤ) غيرها بونيتس.

10 «شيء موجود» (ὄν τι) بدلا من واحد (ἕν τι).

11 أفلاطون في السوفسطائي ص.237 أ و 240.

12 «بوصفه ليس موجودا» (μὴ ὄν) حسب الاسكندر بدلا من «باعتباره ما ليس موجودا» (τὸ μὴ ὄν).

13 «جوهر» (οὐσία) حسب الاسكندر بدلا من «بالجوهر» (οὐσίᾳ).

14 يريد الاسكندر أن يفهم الـ(ἐπίστασιν) التي في النصوص إما كأسئلة (ἀπορίαν) وكأجوبة (ἀπόκρισιν) بونيتس يفضل الرؤية الثانية.

15 «بالذات مادة تتضمن بالقوة الصور» حسب شرح الاسكندر.

16 راجع مقالة الميم 3 أعلاه ص.274.

17 «بحيث إن المرء من ثم لم يسلم بحقيقة الأعداد لأجلها». بونيتس.

18 قرأ بونيتس (κατὰ τὸ) بدلا (τὴν) (ἔκθεσιν — λαμβάνειν) «ب» راجع الشرح ص.579.

19 راجع مقالة الميم 3 أعلاه ص.274.

20 قرأ بونيتس (χωριστὸν) بدلا من (χωριστὰ) راجع الشرح ص.580.

21 «ينشأ من» بدلا من لكن ينبغي أن تصدر من كبير وصغير آخرين إذ هي تنتج أعظاما مكانية» راجع الشرح ص 582.

22 سيمونيدس الشذرة 189 (الشعر اليوناني الغنائي نشرة برجن نشرة 4 المجلد الثالث ص 520).

23 «مع الأجرام الرياضية» حسب الاسكندر بدلا من «ما الأجرام والرياضي» راجع الشرح ص 589.

24 «كان ينبغي أن يوجد» (ἔσται) بدلا من «يوجد» راجع الشرح ص 590.

25 بونيتس قرأ (ὅτι λόγος ἡ συμφωνία ἀριθμῶν) راجع الشرح ص 592.

26 «حتى يكون من أجل ذلك» (τῷ) حسب الإسكندر بدلا من «بحيث إن» (τὸ).

27 ومن ليس(οὔκουν) بدلا من «ومن ثم» (οὐκοῦν) حسب الاسكندر قارن الشرح ص 593.

28 (ἔτι) بدلا من (ὅτι).

29 «من التناغمات» (τῶν ἁρμονιῶν) حسب الإسكندر بدلاً من «الأرقام التوافقية» (τῶν ἁρμονικῶν).

تناظر
النصوص والمصطلحات

النصوص:
العربي والألماني (تحقيق 1890) واليوناني (تحقيق 1848)

النص العربي والنص الألماني

A

α

B

Γ

Δ

Θ

I

K

Λ

M

N

A

α

B

996 ب 01 194
05 194
10 194
15 194
20 194
25 194
30 194
35 195
997 أ 01 195
05 195
10 195
15 195
20 196
25 196
30 196
35 196
997 ب 01 196
05 196
10 197
15 197
20 197
25 197
30 197
35 197
998 أ 01 198
05 198
10 198
15 198

03 198

20 198
25 198
30 199
998 ب 01 199
05 199
10 199
15 199
20 199
25 199
30 200
999 أ 01 200
05 200
10 200
15 200
20 200

04 201

25 201
30 201
999 ب 01 201
05 201
10 201
15 201
20 202
25 202
30 202
1000 أ 01 202
05 202
10 202
15 203
20 203
25 203
30 203
1000 ب 01 203
05 203
10 203
15 204
20 204
25 204
30 204
1001 أ 01 204
05 204
10 205
15 205
20 205
25 205
30 205
1001 ب 01 205
05 206
10 206
15 206
20 206
25 206

05 206

30 206
1002 أ 01 207
05 207
10 207
15 207
20 207
25 207
30 208
1002 ب 01 208
05 208
10 208

06 208

15 208
20 208
25 208
30 208
1003 أ 01 209
05 209
10 209
15 209

Γ

01 213

21 213
25 213
30 213

02 213

35 213
1003 ب 01 213
05 213
10 213
15 214
20 214
25 214
30 214
35 214
1004 أ 01 214
05 214
10 215
15 215
20 215
25 215
30 215
1004 ب 01 215
05 216

216 10
216 15
216 20
216 25
216 30
217 .... 01 أ 1005
217 05
217 10
217 15

217 03

217 20
217 25
218 30
218 35
218 .... 01 ب 1005
218 05
218 10
218 15
219 20
219 25
219 30
219 35

219 04

219 .... 01 أ 1006
219 05
219 10
220 15
220 20
220 25
220 30
220 .... 01 ب 1006
220 05
221 10
221 15
221 20
221 25
221 30
221 .... 01 أ 1007
222 05
222 10
222 15
222 20
222 25
222 30
223 35
223 .... 01 ب 1007
223 05
223 10
223 15
223 20
223 25
224 30
224 35
224 .... 01 أ 1008
224 05
224 10
224 15
225 20
225 25
225 30
225 35
225 .... 01 ب 1008
225 05
226 10
226 15
226 20
226 25
226 30
226 35
226 .... 01 أ 1009
227 05

227 05

227 10
227 15
227 20
227 25
228 30
228 35
228 .... 01 ب 1009
228 05
228 10
228 15
228 20
229 25
229 30
229 35
229 .... 01 أ 1010
229 05
229 10
229 15
230 20
230 25
230 30
230 35
230 .... 01 ب 1010
230 05
231 10
231 15
231 20
231 25
231 30
231 35
231 .... 01 أ 1011

232 06

232 05
232 10
232 15
232 20
232 25
232 30
232 35
232 .... 01 ب 1011
233 05
233 10
233 15
233 20

233 07

233 25
234 30
234 35
234 .... 01 أ 1012
234 05
234 10
235 15
235 20
235 25

235 08

235 30
235 35

235 .... 01 ب 1012
235 05
236 10
236 15
236 20
236 25
236 30

Δ

241 01
241 34
241 35
241 .... 01 أ 1013
241 05
241 10
241 15
241 20

241 02
241 25
242 30
242 35
242 .... 01 ب 1013
242 05
242 10
242 15
242 20
243 25
243 30
243 35
243 .... 01 أ 1014
243 05
243 10
243 15
244 20
244 25

244 03
244 30
244 35
244 .... 01 ب 1014
244 05
245 10
245 15

245 04
245 16
245 20
245 25
245 30
245 35
245 .... 01 أ 1015
246 05
246 10
246 15

246 05
246 20
246 25
247 30
247 35
247 .... 01 ب 1015
247 05
247 10
247 15

247 06
247 20
248 25
248 30
248 35
248 .... 01 أ 1016
248 05
248 10
248 15
249 20
249 25
249 30
249 35
249 .... 01 ب 1016
250 05
250 10
250 15
250 20
250 25
251 30
251 35
251 .... 01 أ 1017
251 05

251 07
251 10
251 15
251 20
252 25
252 30
252 35
252 .... 01 ب 1017
252 05

252 08
252 10
253 15
253 20
253 25

253 09
253 30
253 35
253 .... 01 أ 1018
253 05
254 10
254 15

254 10
254 20
254 25
254 30
255 35
255 .... 01 ب 1018
255 05

255 11
255 10
255 15
255 20
256 25
256 30
256 35
256 .... 01 أ 1019
256 05

271........05	271........30
272........10	271........35
	271........01 أ 1025
272........30	
272........25	272........15
272........30	272........20

E

277........01	
278........01 أ 1026	277........03 ب 1025
278........05	277........05
278........10	277........10
278........15	277........15
278........20	277........20
279........25	277........25
279........30	278........30
279........02	
280........35	279........35
280........01 أ 1027	279........01 ب 1026
280........05	279........05
280........10	279........10
281........15	280........15
281........20	280........20
281........25	280........25
	280........30
281........03	
282........05	281........30
282........15	281........01 ب 1027
282........04	
283........01 أ 1028	282........20
283........05	282........25
	282........30

Z

287........01	
287........30	287........10
287........35	287........15
288........01 ب 1028	287........20
288........05	287........25
288........02	
288........25	288........10
289........30	288........15
	288........20
289........03	
289........15	289........35
289........20	289........01 أ 1029
290........25	289........05
290........30	289........10
290........04	
292........10	290........01 ب 1029
292........15	290........05
292........20	290........10
292........25	291........15
292........30	291........20
293........35	291........25
293........01 ب 1030	291........30
293........05	291........01 أ 1030
293........10	292........05
293........05	
294........35	293........15
294........01 أ 1031	293........20
294........05	293........25
294........10	294........30
295........06	
296........10	295........15
296........15	295........20
296........20	295........25
296........25	295........30
296........30	295........01 ب 1031
296........01 أ 1032	295........05

297	10	297	05
297			07
298	20	297	15
298	20	297	20
299	30	297	25
299	01 أ 1033	298	30
299	05	298	01 ب 1032
299	10	298	05
299	15	298	10
299	20	298	15
300			08
301	20	300	25
301	25	300	30
301	30	300	01 ب 1033
301	01 أ 1034	300	05
301	05	300	10
		300	15
301			09
302	01 ب 1034	301	10
303	05	302	15
303	10	302	20
303	15	302	25
		302	30
303			10
305	10	303	20
305	15	303	25
305	20	303	30
306	25	304	01 أ 1035
306	30	304	05
306	01 أ 1036	304	10
306	05	304	15
306	10	304	20
306	15	304	25
307	20	305	30
307	25	305	01 ب 1035
		305	05
307			11
308	01 أ 1037	307	30
309	05	307	35
309	10	307	01 ب 1036
309	15	307	05
309	20	307	10
309	25	308	15
309	30	308	20
310	01 ب 1037	308	25
310	05	308	30
		308	35
310			12
311	10	310	10
311	15	310	15
311	20	310	20
311	25	310	25
312	30	311	30
312	35	311	01 أ 1038
		311	05
312			13
313	35	312	01 ب 1038
313	01 أ 1039	312	05
313	05	312	10
313	10	312	15
314	15	315	20
314	20	313	25
		313	30
314			14
315	05	314	25
315	10	314	30
315	15	314	01 ب 1039
315			15
315	25	315	20

315 30
316 .... 01 أ 1040
316 05
316 10
316 15
316 20
316 25
317 30
317 .... 01 ب 1040

317 16

317 05
317 10
317 15
318 20
318 25
318 30
318 .... 01 أ 1041

318 17

318 05
318 10
318 15
319 20
319 25
319 30
319 .... 01 ب 1041
319 05
319 10
320 15
320 20
320 25
320 30

H

325 01

325 .... 03 أ 1042
325 05
325 10
325 15
325 20
325 25
326 30
326 35
326 .... 01 ب 1042
326 05

326 02

326 10
326 15
326 20
327 25
327 30
327 35
327 .... 01 أ 1043
327 05
327 10
328 15
328 20
328 25

328 03

328 30
328 35
328 .... 01 ب 1043
329 05
329 10
329 15
329 20
329 25
330 30
330 35
330 .... 01 أ 1044
330 05
330 10

330 04

330 15
331 20
331 25
331 30
331 35
331 .... 01 ب 1044
331 05
332 10
332 15
332 20

332 05

332 25
332 30
332 35
332 .... 01 أ 1045
333 05

333 06

333 10
333 15
333 20
333 25
333 30
334 35
334 .... 01 ب 1045
334 05
334 10
334 15
334 20

Θ

339 01

339 27
339 30
339 35
339 .... 01 أ 1046
339 05
339 10
339 15
340 20
340 25
340 30
340 35

340 02

340 .... 01 ب 1046
341 05
341 10
341 15

I

362 10
362 15
363 20
363 25
363 30
363 35
363 .... 01 أ 1054
363 05
364 10
364 15

364 03
364 20
364 25
364 30
364 35
364 .... 01 ب 1054
365 05
365 10
365 15
365 20
365 25
366 30
366 35
366 .... 01 أ 1055

366 04
366 05
366 10
366 15
367 20
367 25
367 30
367 35
367 .... 01 ب 1055
367 05
367 10
368 15
368 20
368 25

368 05
368 30
369 35
369 .... 01 أ 1056
369 05
369 10
369 15
369 20
370 25
370 30
370 35
370 .... 01 ب 1056

370 06
370 05
370 10
371 15
371 20
371 25
371 30
371 35
371 .... 01 أ 1057
371 05
372 10
372 15

372 07
372 20
372 25
372 30
373 35
373 .... 01 ب 1057
373 05
373 10
373 15
373 20
373 25
374 30

374 08
374 35
374 .... 01 أ 1058
374 05
374 10
374 15
375 20
375 25

375 09
375 30
375 35
375 .... 01 ب 1058
375 05
376 10
376 15
376 20
376 25

376 10
376 30
376 35
377 .... 01 أ 1059
377 05
377 10

K

381 01
381 18
381 20
381 25
381 30
381 35
382 .... 01 ب 1059
382 05
382 10
382 15
382 20
382 25
382 30
383 35
383 .... 01 أ 1060

383 02
383 05
383 10
383 15
383 20

384 25
384 30
384 35
384 .... 01 ب 1060
384 05
384 10
384 15
385 20
385 25
385 30

385 03

385 35
385 .... 01 أ 1061
385 05
386 10
386 15
386 20
386 25
386 30
386 35
386 .... 01 ب 1061
387 05
387 10
387 15

387 04

387 20
387 25
387 30

388 05

388 35
388 .... 01 أ 1062
388 05
388 10
388 15
388 20
389 25
389 30
389 35
389 .... 01 ب 1062
389 05
389 10

389 06

389 15
389 20
390 25
390 30
390 35
390 .... 01 أ 1063
390 05
390 10
390 15
391 20
391 25
391 30
391 35
391 .... 01 ب 1063
391 05
392 10
392 15
392 20
392 25
392 30
392 35

393 07

393 .... 01 أ 1064
393 05
393 10
393 15
393 20
393 25
394 30
394 35
394 .... 01 ب 1064
394 05
394 10

394 08

394 15
394 20
395 25
395 30
395 35
395 .... 01 أ 1065
395 05
395 10
395 15
396 20
396 25
396 30
396 35
396 .... 01 ب 1065

396 09

396 05
397 10
397 15
397 20
397 25
397 30
397 35
397 .... 01 أ 1066
397 05
398 10
398 15
398 20
398 25
398 30

398 10

398 35
399 .... 01 ب 1066
399 05
399 10
399 15
399 20
399 25
400 30
400 35
400 .... 01 أ 1067
400 05
400 10
401 15
401 20
401 25
401 30
401 35

401 11

1067 ب 01 401
05 401
10 402
15 402
20 402
25 402
30 402
35 402
1068 أ 01 403
05 403

12 403

10 403
15 403
20 403
25 403
30 404
35 404
1068 ب 01 404
05 404
10 404
15 404
20 405
25 405
30 405
35 405
1069 أ 01 405
05 405
10 405
15 406

٨

01 411

1069 أ 18 411
20 411
25 411
30 411
35 411
1069 ب 01 411
05 411

02 412

10 412
15 412
20 412
25 412
30 412

03 413

35 413
1070 أ 01 413
05 413
10 413
15 413
20 413
25 414
30 414

04 414

35 414
1070 ب 01 414
05 414
10 415
15 415
20 415
25 415
30 415
35 416

05 416

1071 أ 01 416
05 416
10 416
15 416
20 416
25 416
30 417
35 417
1071 ب 01 417

06 417

05 417
10 417
15 418
20 418
25 418
30 418
35 418
1072 أ 01 419
05 419
10 419
15 419

07 419

20 419
25 420
30 420
35 420
1072 ب 01 420
05 420
10 420
15 420
20 421
25 421
30 421
35 421
1073 أ 01 421
05 421
10 422

08 422

15 422
20 422
25 422
30 422
35 422
1073 ب 01 422
05 423
10 423
15 423
20 423
25 423
30 423
35 424
1074 أ 01 424
05 424
10 424
15 424
20 424

424 ... 25
425 ... 30
425 ... 35
425 ... 01 ب 1074
425 ... 05
425 ... 10

425 ... 09
425 ... 15
425 ... 20
426 ... 25
426 ... 30
426 ... 35
426 ... 01 أ 1075
426 ... 05
426 ... 10

427 ... 10
427 ... 15
427 ... 20
427 ... 25
427 ... 30
427 ... 35
428 ... 01 ب 1075
428 ... 05
428 ... 10
428 ... 15
428 ... 20
428 ... 25
429 ... 30
429 ... 35
429 ... 01 أ 1076

M

433 ... 01
433 ... 08
433 ... 10
433 ... 15
433 ... 20
433 ... 25
433 ... 30
434 ... 35

434 ... 02
434 ... 01 ب 1076
434 ... 05
434 ... 10
434 ... 15
435 ... 20
435 ... 25
435 ... 30
435 ... 35
435 ... 01 أ 1077
435 ... 05
436 ... 10
436 ... 15
436 ... 20
436 ... 25
436 ... 30
437 ... 35
437 ... 01 ب 1077
437 ... 05
437 ... 10
437 ... 15

437 ... 03
437 ... 20
438 ... 25
438 ... 30
438 ... 35
438 ... 01 أ 1078
438 ... 05
438 ... 10
439 ... 15
439 ... 20
439 ... 25
439 ... 30
439 ... 01 ب 1078
440 ... 05

440 ... 04
440 ... 10
440 ... 15
440 ... 20
440 ... 25
440 ... 30
440 ... 35
441 ... 01 أ 1079
441 ... 05
441 ... 10
441 ... 15
441 ... 20
441 ... 25
442 ... 30
442 ... 35
442 ... 01 ب 1079
442 ... 05
442 ... 10

442 ... 05
442 ... 15
442 ... 20
443 ... 25
443 ... 30
443 ... 35
443 ... 01 أ 1080
443 ... 05
443 ... 10

444 ... 06
444 ... 15
444 ... 20
444 ... 25
444 ... 30
444 ... 35
444 ... 01 ب 1080
445 ... 05
445 ... 10
445 ... 15
445 ... 20
445 ... 25
445 ... 30
446 ... 35

446 ... 07
446 ... 01 أ 1081
446 ... 05
446 ... 10
446 ... 15
446 ... 20
447 ... 25

30	447
35	447
1081 ب 01	447
05	447
10	447
15	448
20	448
25	448
30	448
35	448
1082 أ 01	448
05	448
10	449
15	449
20	449
20	449
30	449
35	449
1082 ب 01	449
05	450
10	450
15	450
20	450
25	450
30	450
35	451
08	451
1083 أ 01	451
05	451
10	451
15	451
20	451
25	452
30	452
35	452
1083 ب 01	452
05	452
10	452
15	452
20	453
25	453
30	453
35	453
1084 أ 01	453
05	453
10	454
15	454
20	454
25	454
30	454
35	455
1084 ب 01	455
05	455
10	455
15	455
20	455
25	456
30	456
35	456
1085 أ 01	456
09	456
05	456
10	456
15	456
20	457
25	457
30	457
35	457
1085 ب 01	457
05	457
10	458
15	458
20	458
25	458
30	458
35	459
1086 أ 01	459
05	459
10	459
15	459
20	459
25	459
30	460
35	460
1086 ب 01	460
05	460
10	460
10	460
15	460
20	460
25	461
30	461
30	461
1087 أ 01	461
05	461
10	461
15	462
20	462
25	462

N

01	467
29	467
30	467
35	467
1087 ب 01	467
05	467
10	467
15	467
20	468
25	468
30	468
35	468
1088 أ 01	468
05	468
10	469
15	469
20	469
25	469
30	469
35	469
1088 ب 01	469
05	470
10	470
02	470
15	470
20	470
25	470
30	470

471.. 35
471.. 01 أ 1089
471.. 05
471.. 10
471.. 15
471.. 20
472.. 25
472.. 30
472.. 35
472.. 01 ب 1089
472.. 05

472.. 10
473.. 15
473.. 20
473.. 25
473.. 30
473.. 35
473.. 01 أ 1090
474.. 05
474.. 10
474.. 15

474..03

474.. 20
474.. 25
474.. 30
475.. 35
475.. 01 ب 1090
475.. 05
475.. 10
475.. 15
476.. 20

476.. 25
476.. 30
476.. 35
476.. 01 أ 1091
476.. 05
476.. 10
477.. 15
477.. 20

477..04

477.. 25
477.. 30
477.. 35
477.. 01 ب 1091
478.. 05
478.. 10
478.. 15

478.. 20
478.. 25
479.. 30
479.. 35
479.. 01 أ 1092
479.. 05

479..05

479.. 10
479.. 15
480.. 20
480.. 25
480.. 30
480.. 35

480.. 01 ب 1092
480.. 05
481.. 10
481.. 15
481.. 20
481.. 25

481..06

481.. 30
482.. 35
482.. 01 أ 1093
482.. 05
482.. 10
482.. 15
482.. 20
482.. 25

483.. 30
483.. 01 ب 1093
483.. 05
483.. 10
483.. 15
483.. 20
483.. 25

المصطلحات:
يونانية (أرسطو) وألمانية (بونيتس) وعربية (أبو يعرب)

جدول المفهومات الثلاثي يقتصر على مصطلحات «الميتافيزيقا» في نسختها اليونانية باعتماد تحقيقي بونيتس 1848 وروس 1924 وفي نسختها الألمانية باعتماد ترجمة بونيتس 1841 ـ 1843 نشرة فلمن 1890. وقد تكون بداية مشروع أجمع فيه إن شاء الله جل المصطلحات الارسطية ومقابلاتها في الترجمات العربية القديمة مصحوبة بأمثلة من سياقاتها في نسخها اليونانية والألمانية والعربية.

عربي - ألماني - يوناني

إبداع	Werktätigkeit	ποίησις
إتفاقي	Zufall	τύχη
إثبات، (عكس النفي)	Bejahung	κατάφασις
إثنا عشرة	zwölf	δώδεκα
أثير، الـ	Äther	αἰθήρ
أجله، ما لـ	Warum, das	διὰ τί, τὸ διότι, τὸ
	Weswegen, das	οὗ ἕνεκα, τό
آخر، الـ	Andere, das	ἕτερον
أربعون	vierzig	τεσσαράκοντα
أرجل، ذو	befuß	ὑπόποδος ὑπόπουν
أرض، الـ	Erde, die	γῆ
أساس	Grund	αἴτια αἴτιόν ἀρχή λόγος
أساس، الدليل	Beweisgrund	λόγος
إستدلال، برهاني	Beweis	ἀπόδειξις
إستدلال، قيام بـ برهاني	Beweisführung	ἀπόδειξις
إستقراء	Induktion	ἐπαγωγῆ
إسم	Name	ὄνομα
أسمى الـ	höchsten	μάλιστα
إشتراك	Gemeinschaft	κοινωνία

ὄρεξις	Begehren, das	إشتهاء، الـ
ἀρχή	Grund	أصل
προσθέσις	Hinzufügung von Merkmalen	إضافة علامات
πρός τι, τό	Relative, das	إضافي
σημαίνειν	bezeichnen	أفاد، عرف بالوصف (بعلامة)
ἔσχατον	Äußerste, das	أقصى، الـ
θεῖον	Göttliche, das	إلهي
θεολογική	Theologie	إلهيات
μηχανῇ	Maschinengott	آلي، إله
πράγμα	Ding	أمر
πράγμα	Sache	أمر، ما يتعلق به الامر
δύναμις	Möglichkeit	إمكان
ποιητικαί	Hervorbringen	انتاج
ποιεῖν	Hervorbringen, das	
γένεσις	Entstehen	إنجاب
γένεσις	Erzeugung	
θαυμάζειν	Verwunderung	إندهاش
ἄνθρωπος, τὸ	Mensch, der	إنسان، الـ
ἄνθρωπος, τὸ μὴ	Mensch, der Nicht-	إنسان، اللا
χωριστόν	trennbar	إنفصال، قابل للـ
πάθος	Affektion	انفعال
πάσχειν	Leiden	
πάθος	Sinnesaffektion	انفعال، الحس
ὅτι, τό	Daß, das	إنية، الشيء
προωτον, τό	Erste, das	أول
ἀξιώμα	Axiom	أولي
ἄφθαρτον	Unvergängliche	باق
σκέψις	Untersuchung	بحث
ἀρχή	Anfang	بداية
σώμα	Körper	بدن
ἀπλοῦν	einfach	بسيط
κοσμοποιία	Weltbildung	بناء، العالم

λόγοι	Beweisgründen	تأسيس، الدليل
τέλειον	vollkommen	تام
θεωρία διανοητὸν	Betrachtung Reflexion	تأمل
ἐμπειρία	Erfahrung	تجربة
διαιρέσις	Teilung	تجزئة
πάθος	Bestimmtheit	تحدد
ὁρισμός	Bestimmung	تحديد
ὁρισμός	Begriffsbestimmung	تحديد، التصور
ὁρισμός	Begriffsbestimmung	تحديد، المفهوم
ὁρισμός	Begriffsbestimmung	تحديد، تصوري
ἀναλυτικόν	Analytik	تحليلات
διανοίᾳ	Überlegung	تدبّر
μνήμη	Erinnerung	تذكر
γῆ	Erde, die	تراب، الـ
σύνδεσμος	Verbindung	ترابط
τάξις	Ordnung	ترتيب
μορφή	Gestaltung	تشكيل
λόγος φαντασία φάντασμα	Begriff Vorstellung Vorstellung	تصور
ὅρος	Begriffsbestimmung	تصور، تحديد الـ
μορφή	Gestaltung	تصوير
ὁρισμός	Definition	تعريف
μάθησις	Erlernung	تعلم
μάθησις	Lernen, das	تعلم، الـ
μάθησις δι ἐπαγωγῆς	Erlernung durch Induktion	تعلم، بالاستقراء
μάθησις διὰ προγι-γνωσκομένων	Erlernung durch ein vorausgehendes Wissen	تعلم، بعلم سابق بالدليل
μάθησις	Unterricht, der	تعليم
μεταβάλλειν μεταβολὴ	Veränderung Veränderung	تغير
ἀλλοίωσις	Beschaffenheitsverände-rung	تغير، صفات
ἀλλοιώσις	Qualitätsveränderung	تغير، كيفي

θεωρία	Spekulation	تفكر
λογισμός	Überlegung	
διανοίᾳ	Denken	تفكير
νοεῖν	denken	
γένεσις	Erzeugung	تكوين
ἀπαιδευσία	Bildung, Mangel an	تكوين، نقص الـ
τελείωσίς	Vollkommenheit	تمام
ἀντίφασις	Widerspruch	تناقض
ἀντίφασις	kontradiktorischer Gegensatz	تناقض، تقابل الـ
σύνολον	Vereinigung	توحيد
τριπλάσιον	das Dreifache	ثلاث مرات
τριτημόριον	Drittel	الثلث
ὑφημιόλιος	zwei Drittels	ثلثين
ὀκτὼ	acht	ثمانية
τίμιον	Würde	جدارة
διαλεκτικὴ	Dialektik	جدل
σώμα	Körper	جرم
μόριον	bruch	جزء
μέρος	Teil	
σώμα	Körper	جسد
σώμα	Körper	جسم
κόσμος	Schönheit	جمال
καλὸν, τό	Schönheit	جمال، الـ
ὅλον	ganz	جملة
καλὸν, τό	Schöne, das	جميل، الـ
γένος	Gattung	جنس
γένος	Geschlecht	
ἄγνοια	Unwissenheit	جهل
ουσία	Wesen	جوهر
φύσις	Wesen	
ουσία	Wesenheit	
φύσις	Wesenheit	جوهر، طبيعي
ἄτομον	Individuum	جوهر، فرد

χρῆσις	Nutzen	حاجات
ἀναγκαῖον	Bedürfnis	حاجة
ἔρως	Liebe	حب
στοργῇ	Liebe	
πέρας	Grenze	حد
ὁρισμός	Begriffsbestimmung	حد، التصور
ὁρισμός	Begriffsbestimmung	حد، تصوري
κινήσις	Bewegung	حركة
στέρησις	Privation	حرمان
κρῖναι	Entscheidung	حسم، القرار
αἰσθητόν	Sinnliche, das	حسي، الـ
αἴσθησις	Sinneswahnehmung	حسي، الإدراك الـ
αἴσθησις	Wahrnehmung, sinnliche	
αἰσθητόν	sinnlichen Dinge, die	حسية، الأشياء الـ
ἀληθεία	Wahrheit	حقيقة
ψεῦδος	Unwahrheit	حقيقة، عدم
ψεῦδος	Falsche, das	حقيقة، غير
ψεῦδος	Unwahrheit	حقيقة، لا
ἀληθὲς	Wahre, das	حقيقي، الـ
σοφία	Weisheit	حكمة
φρόνησις	Einsicht	حكمة عملية
ἀρετη	Tüchtigkeit	حنكة
ζῷον τό	Tier, das	حيوان، الـ
ἕξις	Beschaffenheit	خاصية
ψεῦδος	Falsche, das	خاطئ
ἄφθαρτον	Unvergängliche	خالد
μῦθος	Sagen	خرافة
νεῖκος	Streit	خصام
νεῖκος	Streit	خصومة
ψεῦδος	Irrtum	خطأ
ἦθος	Sittliche, das	خلقي، الـ
ἠθικά	ethische Gegenstände	خلقي، موضوع
πέντε	fünf	خمسة

πέντε καὶ εἴκοσί	fünfundzwanzig	خمسة وعشرون
πεντήκοντά	fünftzig	خمسون
καλῶς	Guten	خير
ἀγαθόν	Gute, das	خير، الـ
εὖ	Gute, das	خير، الـ
διὰ τί, τὸ	Warum, das	دافع، الـ
διότι, τὸ	Warum, das	دافع، الفعل
κύκλος	Kreis	دائرة
ἡμικυκλίῳ	Halbkreis	دائرة، نصف
ἔλεγχος	Widerlegung	دحض
καθ' αὑτό, τό	An-sich, das	ذاته، في
καθ' αὑτό, τό χωριστόν	An-sich, das selbständig abgetrennt	ذاته، قائم بـ
εὐπορία δόξα	Einsicht Meinung	رأي
θεός	Gott	رب
τετράγωνόν	Viereck	رباعي
συγκρίσις	Verbindung	ربط
θεῖον	Göttliche, das	ربوبي
πόδος	Fuß	رِجل
δίπουν	bifußt	رجلين، ذو
νοῦς	Geist	روح
εὐπορία	Einsicht	رؤية
μαθηματικὰ, τὰ μαθηματική	Mathematik	رياضيات
μαθήματα, τὰ	Mathematik, die	رياضيات، الـ
μαθηματικὰ, τὰ	mathematische Dinge	رياضية، أشياء
μαθηματικὰ, τὰ	mathematische Begriffe	رياضية، تصورات
φθαρτῶν φθορά	Vergängliche, das Vergehen, das	زائل
ἀφθάρτων	Unvergänglische, das	زائل، غير الـ
χρόνος	Zeit	زمان
ἄρτιος	Gerade	زوجي، عدد

ἑπτά	sieben	سبعة
ἀΐδιος	ewig	سرمدي
ἀΐδιος	Ewige, das;	سرمدي، الـ
ἐπιφάνεια	Fläche	سطوح
ἡδονή	Freude	سعادة
οὐρανός	Himmel	سماء، الـ
ὁμώνυμος	namensgleich	سمي، لـ (نفس الاسم)
κακὸν	Böse, das	شر، الـ
ὁρισμός	Begriffserklärung	شرح، التصور
ἀπορεῖν	Zweifel	شك
ἀπορία	Zweifel	
ἀπορεῖν	zweifeln	
μορφή	Gestalt	شكل
σχῆμά	Gestalt	
σχῆμά	Gestalt	شكلية، بنية
ἥλιός	Sonne	شمس، الـ
ἐπιθυμία	Begierde	شهوة
ὄρεξις	Begehren, das	شهوة، الـ
ὄν, τό	Ding	شيء
πράγμα	Ding	
τεχνίτης	Künstler	صانع
ποίησις	Werktätigkeit	صانعة، فعالية
φιλία	Freundschaft	صداقة
τύχη	Zufälliges	صدفة
νεῖκος	Streit	صراع
ἀπορία	Schwierigkeit	صعوبة
τὸ μικρὸν	das Kleine	صغير، الـ
ἕξις	Beschaffenheit	صفة
τέχνη	Künst	صناعة
τέχνη	Künst	صنعة
τεχνίτης	Künstler	صنعة، صاحب الـ
σχῆμά	Figur	صورة
εἶδος	Form	
μορφή	Form	

κοσμοποιία	Weltbildung	صورة، العالم
εἶδος	Formbestimmung	صورة، تحديد
εἶδος	Formbegriff	صورة، مفهوم الـ
γένεσις γίγνεσθαι	Werden Werden	صيرورة
ἐναντίος	Gegensatz	ضديد
αντικείμενον	Entgegengesetzte, das	ضديد، الـ
ἀνάγκη	Notwendigkeit	ضرورة
ἀναγκαῖον	Notwendige, das	ضروري، الـ
διπλάσιος	Doppelt	ضعف
διπλάσιον	Doppeltem das	ضِعف، الـ
διπλάσιος	Zweifach	ضِعف
ἰατρικῆ	Heilkunst	طب، فن الـ
φύσει	Natur, von	طبع، بالـ
ἰατρὸς	Arzt	طبيب
φύσις	Natur	طبيعة
φυσική	Physik	طبيعيات
φαινόμενον	Erscheinende, das	ظاهر
δόξα	Meinung	ظن
φαινόμενον	Erscheinen	ظهر
φαινόμενον	Erscheinung	ظهور
ἔθος	Gewöhnung	عادة
πᾶν, τὸ	All, das	عالم، الـ
κοινὸν	Allgemeine, das	عام، الـ
τοσοῦτός	vielmals	عدة مرات
ἀριθμός	Zahl	عدد
δικαιοσύνη	Gerechtigkeit	عدل
φθορά	Vergehen, das	عدم
πάθος συμβεβηκὸς	Affektion Akzidens	عرض
συμβεβηκὸς	akzidentell	عرضي
εἰδέναι	Erkennen	عرف
δέκα	zehn	عشرة

μέγεθος	Größe, die	عظم
νοῦς	Vernunft	عقل
πρός τι, τό	Relation	علاقة
λόγος	Verhältnis	
αἴτια	Ursache	علة
αἴτιόν	Ursache	
ἀρχή	Ursache	
εἰδέναι	Wissen	علم
ἐπιστήμη	Wissenschaft	
ἐπιστητόν	Wißbares	علم، قابل للـ
ἄγνοια	Unwissenheit	علم، لا
προγιγνωσκομένων	vorausgehendes Wissen	علم، مسبق
αστρολογία	Astronomie	علم، هيأة الـ
κοσμοποιία	Weltbildung	عمارة، العالم
πρακτικαί	Handeln	عمل
πράττειν	Handeln	
πράξις	Handlung	
ἔργον	Werk	
στοιχεῖον	Element	عنصر
σύνολον	Konkrete, das	عيني
ἔσχατον	Ende	غاية
τέλος	Zweck	غاية
οὗ ἕνεκα, τό	Zweck, der	غاية، الـ
τέλος	Zweck	غرض
ἕτερον	Andere, das	غير، الـ
ὑπερέχον, τό	Übertreffende, das	فاضل، الـ
ἐνέργεια	Tätigkeit	فاعلية
ἐντελέχεια	Tätigkeit	
ἔργον	Tätigkeit	
φθαρτῶν	Vergängliche, das	فان
ἀφθάρτων	Unvergänglische, das	فاني، لا الـ
ἄτομον	Individuum	فرد
ἕκαστόν	Einzelne, das	فردي، شيء
περιττός, ἀριθμὸς	ungerade Zahl	فردي، عدد

ὑπόθεσις	Annahme	فرضية
διαφορά	Unterschied	فرق
διαφορά	Artunterschied	فرق، نوعي
φθορά	Vergehen, das	فساد، الـ
απόλλυσθαὶ	Vergehen	فساد، الوجود
διάκρισις	Trennung	فصل
άρετη	Tugend	فضيلة
φύσει	Natur, von	فطرة، بالـ
ποιεῖν	Tun, das	فعل
νόησις	Denken	فكر
διανοία	Denkkraft	فكر، قدرة الـ
σοφία φιλοσοφία	Philosophie Philosophie	فلسفة
τέχνη	Künst	فن
φθορά	Vergehen, das	فناء
πρακτικαί	handelnde Künste (Wissenschaften)	فنون سلوكية عملية (علوم)
ποιητικαί	praktische Künste (Wissenschaften)	فنون عملية (علوم)
θεωρητικαί	theorische Künste (Wissenschaften)	فنون نظرية (علوم)
τεχνίτης	Künstler	فني
έπαΐειν	Verstehen	فهم
νόμος	Gesetz	قانون
όρθαί	Rechten	قائمة، زوايا
φύσις	Vermögen, natürlichen	قدرة، طبيعية
πόδος	Fuß	قدم
δίπουν	bifußt	قدمين، ذو
διαιρέσις	Teilung	قسمة
άδιαίρετον	unteilbar	قسمة، غير قابل للـ
διαίρετον	teilbar	قسمة، قابل للـ
προαίρεσις	Vorsatz der	قصد، الـ
έναντιότης	Gegensatz	قضية مضادة
διάμετρον	Diagonale	قطر

ὀλίγον	Wenig	القليل
σελήνη	Mond	قمر، الـ
πίστις	Überzeugung	قناعة
δύναμις	Vermögen	قوة، ثروة
ἀδυναμία	Unvermögen	قوة، عدم الـ
λόγος	Rede	قول
συλλογισμός	Schluß	قياس
συλλογισμός	Schlußfolgerung	قياس، نتيجة
ουσία	Wesenheit	قيام، أساس الـ
γεωδαισία	Feldmeßkunst	قيس الأرض، فن (علم)
ψεῦδος	Falsche, das	كاذب
μέγα, τό	Große, das	كبير، الـ
πλῆθος	Vielheit	كثرة
πολλά	Vielheit	كثرة
πολὺ πόλλα	Viel, das Viele, das	كثير، الـ
σφαῖρα	Kugel	كرة
μόριον	bruch	كسر
πᾶν	gesamt	كل
πᾶν, τὸ ὅλον	All, das Ganze, das	كل، الـ
όνομα	Wort	كلمة
καθόλου, τό κοινὸν	Allgemeine, das Allgemeine, das	كلي، الـ
ποσόν, τό	Quantität	كم
τέλος	Vollendung	كمال
ποσόν, τό	Quantitative, das	كمي
πᾶν, τὸ	All, das	كون، الـ
ποιόν, τό	Qualität	كيف
ποιόν, τό	Qualitative, das	كيفي
φωνή	Sprache	لغة
ἕξις ἔχειν	Haben Haben	له، ما

χρῶμα	Farbe	لون
ὕδος	Wasser, das	ماء، الـ
ὕλη	Materie	مادة
ὕλη	Stoff	
ὑλικῶς	Stofflich	مادي
τί εστιν, τό	Was, das	ماهو، الـ
τόδε, τό	Was, das	ماهية، الـ
τί ἦν εἶναι τό	Wesenwas, das	ماهية، الـ (المعين)
αἴτια	Prinzip	مبدأ
αἴτιόν	Prinzip	
ἀρχή	Prinzip	
ὕστερον	Später, das	متأخر، الـ (عكس المتقدم)
θεωρητικαί	betrachende	متأمل
ἀκίνητον	Unbewegliche, das	متحرك، غير الـ
ἴσος	Gleich	متساوي
ἰσογώνιος	gleichwinkligen	متساوي الزوايا
συνεχὲς	Kontinuum	متصل
πολλαπλάσιος	Vielfachen	متعدد
πλῆθος	Vielheit	
πολλοστημόριον	vielten Teile	متعدد الأجزاء
πολλαπλάσιον	Vielfache	متعدد المرات
σχολάζειν	Muße	متفرغ
πρότερον, τό	Früher, das	متقدم
ὁμοιομερῆ, τὰ	Gleichteilige	متماثل، الأجزاء
ὁμοειδεῖς	gleichartig	متماثل، بالنوع
ταύτον, τό	identisch	متماه
ταύτον, τό	Identische, das	متماهي، الـ
ἄπειρον	Unendlische, das	متناهي، لا الـ
εἶδος	Idee	مثال
ἰδέα	Idee	
ἰδέαι	Ideen	مُثل، الـ
τρίγωνον	Dreieck	مثلث
μεταφορὰν λέγεται	übertragenem Sinne	مجازي، معنى
διαίρετον	geteilt	مجزأ

πλῆθος	Menge	مجموعة
ἀόριστον	unbestimmt	مجهول
μίμησις	Nachahmung	محاكاة
τόδε τι ὡρισμένον	bestimmte bestimmtes	محدد
τόδε τι	Etwas	محدد، شيء معين مشار إليه
ἀόριστον	unbestimmt	محدد، غير
ἀόριστος	Unbegrenzte	محدود، لا
ἕτερον διάφορον	verschieden Verschiedenes	مختلف
ἕτερον	Verschiedene, das	مختلف، الـ
τετράγωνόν	Viereck	مربع
τετραγώνους	Quadratzahlen	مربعة، أعداد
ἀόρατος	Unsichtbar	مرئي، غير
ἀόρατος	Unsichtbar	مرئي، لا
μίξεως	der Mischung	مزيج
γραμμή	Linie	مستقيم
θερμαντὸν, τό	Erwärmten, das	مسخَّن، الـ
θερμαντικὸν, τό	Erwärmende, das	مسخِّن، الـ
ὑπόθεσις	Annahme	مسلمة
μέθεξις μετέχειν	Teilnahme Teilnahme	مشاركة
κοινὸν	Gemeinsame, das	مشترك، الـ
κοινωνία	Gemeinschaft	مشترك، أمر
ἐναντίωσις ἐναντίος	Gegensatz, konträre Gegensatz	مضادة، قضية
ἐπιμόριος	unechten Bruches	مضاف، جزء
ἐπιμόριος	unechten Bruches	مضاف، كسر
τριπλάσιος	Dreifache	مضروب في ثلاثة
ἐναντίος ἐναντίωσις	konträr konträrer	معاكس
μὴ ὄν, τό	Nichtseiende, das	معدوم، الـ

γνωρίζειν	Erkenntnis	معرفة
γνῶσις	Erkenntnis	
ἐπιστήμη	Erkenntnis	
φρόνησις	Erkenntnis	
ἐπιστητόν	Wißbares	معرفة، قابل للـ
ἄγνοια	Unwissenheit	معرفة، لا
μεταφορὰν λέγεται	übertragenem Sinne	معمم، معنى
ὡρισμένον	bestimmtes	معين
τόδε τι	Etwas	معين، شيء
χωριστόν	getrennt	مفارق
χωριστόν	getrennt	مفارقة، قابل للـ
ὑπερεχόμενον, τό	Übertroffene, das	مفضول، الـ
λόγος	Begriff	مفهوم
ἐναντίος	entgegengesetzt	مقابل، مضاد
ὑπεπιμόριον	umgekehrten echten Bruche	مقلوب كسر مضاف
ὑπεπιμόριος	umgekehrten echten Bruche	مقلوب كسر فعلي
ἀδύνατον	unvermögend	مقو، غير
κατηγορία	Kategorie	مقولة
μέτρον	Maß	مقياس
μετρητὸν, τό	Gemessene, das	مقيس، الـ
τόπος	Ort	مكان
τόπος	Raum	
τέλειον	vollendet	مكتمل
πολλαπλάσιος	Vielfachen	مكرر
κύβους	Kubikzahlen	مكعبة، أعداد
πλῆρες, τὸ	Volle, das	ملاء، الـ
ἕξις	Haben	ملكية
ἀνάλογον	Analoge	مماثل
δυνατον	möglich	ممكن
ἀδύνατον	unmöglich	ممكن، غير
ἀντίφασις	kontradiktorischer Gegensatz	مناقضة، قضية
λογικά	logik	منطق

σύμμετρον	kommensurabel	مُنطق، عدد
λογικὰς	logischen	منطقي
ἀσυμμετρία	Irrationalität	مُنطقية، لا
ἕκαστόν	Einzelne, das	منفرد، الـ
χωριστόν	trennbar	منفصل
διαίρετον	geteilt	منقسم
ἀδιαίρετον	ungeteilt	منقسم، غير
ἀρετη	Tüchtigkeit	مهارة
ὄν, τό	Seiende, das	موجود، الـ
μὴ ὂν, τό	Nichtseiende, das	موجود، عدم الـ
μὴ ὂν, τό	Nichtseiende, das	موجود، ما ليس بـ
θέσις	Lage	موضع
ἄθετός	Lage, ohne	موضع، دون
πράγμα	Gegenstand	موضوع
ὑποκείμενον	Substrat, das	موضوع، الـ أساس القيام
ὑποκείμενον	Substrate, das zugrunde liegende	موضوع، الأساس
ὑποκείμενον	Substrat, das	موضوع، الحامل الـ
σύνθετον	zusammengesetzt	مؤلف
πῦρ	Feuer	نار، الـ
καιρὸς	Reife	ناضج
θεωρητικός	betrachtend	ناظر
ἀστέρων	Sterne	نجوم
γραμματικός	Grammatiker, der	نحوي، الـ
γίγνεσθαι γένεσις	Entstehen Entstehung	نشأة
ἥμισυ	Halben	النصف
τάξις	Ordnung	نظام
θεωρία	Spekulation	نظر
λόγος	Lehre	نظرية
ψυχή	Seele	نفس، الـ
ταύτον, τό	Dasselbe, das	نفس، الشيء
ἀπόφασις	Negation	نفي

ἀπόφασις	Verneinung	نفي
ἀπόφασις στερητική	Negation, privative	نفي حرماني
στιγμὴ	Punkt	نقطة
παράδειγμα	Vorbild	نموذج
εἶδος	Art	نوع
εἶδος	Artform	نوع، صورة الـ
εἶδος	Artbegriff	نوع، مفهوم الـ
τέλος	Ziel	هدف
οὗ ἕνεκα, τό	Zweck, der	هدف، الـ
γεωμετρία	Geometrie	هندسة، الـ
ὅτι, τό	Daß, das	هو، ما الـ
ἀέρα	Luft	هواء، الـ
ὁρισμός	Wesensbestimmung	هوية، تحديد
ἕξις	Haltung	هيئة
ἡμιόλιος	anderthalb	واحد ونصف
ἕν	Ein, das	واحد، الـ
ἕν	Eine, das	
ἐνέργεια	Wirklichkeit	واقع
ἐντελέχεια	Wirklichkeit	
εἶναι	Sein	وجود
ἔχειν	Sein	
ὄν, τό	Sein	
ἔστι, τὸ	Sein, das	وجود، الـ
ἕν	Einheit	وحدة
μονὰς	Einheit	
μέσον	Mittlere, das	وسط
μεταξύ, τό	Mittlere, das	وسط، الـ
συγκρίσις	Verbindung	وصل
γίγνεσθαι	Werden	يصير

ألماني - يوناني - عربي

acht	ὀκτὼ	ثمانية
Affektion	πάθος	انفعال
	πάθος	عرض
Akzidens	συμβεβηκὸς	عرض
akzidentell	συμβεβηκὸς	عرضي
All, das	πᾶν, τὸ	عالم، الـ
	πᾶν, τὸ	كل، الـ
	πᾶν, τὸ	كون، الـ
Allgemeine, das	καθόλου, τό	كلي، الـ
	κοινὸν	عام، الـ
	κοινὸν	كلي، الـ
Analoge	ἀνάλογον	مماثل
Analytik	ἀναλυτικόν	تحليلات
Andere, das	ἕτερον	آخر، الـ
	ἕτερον	غير، الـ
anderthalb	ἡμιόλιος	واحد ونصف
Anfang	ἀρχή	بداية
Annahme	ὑπόθεσις	فرضية
	ὑπόθεσις	مسلمة
An-sich, das	καθ' αὐτό, τό	ذاته، في
	καθ' αὐτό, τό	ذاته، قائم بـ
Art	εἶδος	نوع
Artbegriff	εἶδος	نوع، مفهوم الـ
Artform	εἶδος	نوع، صورة الـ
Artunterschied	διαφορά	فرق، نوعي
Arzt	ἰατρὸς	طبيب
Astronomie	αστρολογία	علم، هيأة الـ
Äther	αἰθήρ	أثير، الـ
Äußerste, das	ἔσχατον	أقصى، الـ
Axiom	ἀξιώμα	أولي
Bedürfnis	ἀναγκαῖον	حاجة

befuß	ὑπόποδος	أرجل، ذو
	ὑπόπουν	أرجل، ذو
Begehren, das	ὄρεξις	إشتهاء، الـ
	ὄρεξις	شهوة، الـ
Begierde	ἐπιθυμία	شهوة
Begriff	λόγος	تصور
	λόγος	مفهوم
Begriffsbestimmung	ὁρισμός	تحديد، التصور
	ὁρισμός	تحديد، المفهوم
	ὁρισμός	تحديد، تصوري
	ὁρισμός	حد، التصور
	ὁρισμός	حد، تصوري
	ὅρος	تصور، تحديد الـ
Begriffserklärung	ὁρισμός	شرح، التصور
Bejahung	κατάφασις	إثبات، (عكس النفي)
Beschaffenheit	ἕξις	خاصية
	ἕξις	صفة
Beschaffenheitsverände-rung	ἀλλοίωσις	تغير، صفات
bestimmte	τόδε τι	محدد
bestimmtes	ὡρισμένον	محدد
	ὡρισμένον	معين
Bestimmtheit	πάθος	تحدد
Bestimmung	ὁρισμός	تحديد
betrachende	θεωρητικαί	متأمل
betrachtend	θεωρητικός	ناظر
Betrachtung	θεωρία	تأمل
Bewegung	κινήσις	حركة
Beweis	ἀπόδειξις	إستدلال، برهاني
Beweisführung	ἀπόδειξις	إستدلال، قيام بـ برهاني
Beweisgrund	λόγος	أساس، الدليل
Beweisgründen	λόγοι	تأسيس، الدليل

bezeichnen	σημαίνειν	أفاد، عرف بالوصف (بعلامة)
bifußt	δίπουν	رجلين، ذو
	δίπουν	قدمين، ذو
Bildung, Mangel an	ἀπαιδευσία	تكوين، نقص الـ
Böse, das	κακὸν	شر، الـ
bruch	μόριον	جزء
	μόριον	كسر
das Dreifache	τριπλάσιον	ثلاث مرات
das Kleine	τὸ μικρὸν	صغير، الـ
Daß, das	ὅτι, τό	إنية، الشيء
	ὅτι, τό	هو، ما الـ
Dasselbe, das	ταύτον, τό	نفس، الشيء
Definition	ὁρισμός	تعريف
Denken	διανοίᾳ	تفكير
denken	νοεῖν	تفكير
Denken	νόησις	فكر
Denkkraft	διανοία	فكر، قدرة الـ
der Mischung	μίξεως	مزيج
Diagonale	διάμετρον	قطر
Dialektik	διαλεκτικὴ	جدل
Ding	ὄν, τό	شيء
	πράγμα	أمر
	πράγμα	شيء
Doppelt	διπλάσιος	ضعف
Doppeltem das	διπλάσιον	ضِعف، الـ
Dreieck	τρίγωνον	مثلث
Dreifache	τριπλάσιος	ثلاث مرات
	τριπλάσιος	مضروب في ثلاثة
Drittel	τριτημόριον	الثلث
Ein, das	ἕν	واحد، الـ
Eine, das	ἕν	واحد، الـ

einfach	ἁπλοῦν	بسيط
Einheit	ἕν	وحدة
	μονὰς	وحدة
Einsicht	εὐπορία	رأي
	εὐπορία	رؤية
	φρόνησις	حكمة عملية
Einzelne, das	ἕκαστόν	فردي، شيء
	ἕκαστόν	منفرد، الـ
Element	στοιχεῖον	عنصر
Ende	ἔσχατον	غاية
entgegengesetzt	ἐναντίος	مقابل، مضاد
Entgegengesetzte, das	αντικείμενον	ضديد، الـ
Entscheidung	κρῖναι	حسم، القرار
Entstehen	γένεσις	إنجاب
	γίγνεσθαι	نشأة
Entstehung	γένεσις	نشأة
Erde, die	γῆ	أرض، الـ
	γῆ	تراب، الـ
Erfahrung	ἐμπειρία	تجربة
Erinnerung	μνήμη	تذكر
Erkennen	εἰδέναι	عرف
Erkenntnis	γνωρίζειν	معرفة
	γνῶσις	معرفة
	ἐπιστήμη	معرفة
	φρόνησις	معرفة
Erlernung	μάθησις	تعلم
Erlernung durch ein vorausgehendes Wissen	μάθησις διὰ προγι-γνωσκομένων	تعلم، بعلم سابق بالدليل
Erlernung durch Induktion	μάθησις δι ἐπαγωγῆς	تعلم، بالاستقراء
Erscheinen	φαινόμενον	ظهر
Erscheinende, das	φαινόμενον	ظاهر
Erscheinung	φαινόμενον	ظهور

Erste, das	προωτον, τό	أول
Erwärmende, das	θερμαντικὸν, τό	مسخِّن، الـ
Erwärmten, das	θερμαντὸν, τό	مسخَّن، الـ
Erzeugung	γένεσις	إنجاب
	γένεσις	تكوين
ethische Gegenstände	ἠθικά	خلقي، موضوع
Etwas	τόδε τι	محدد، شيء معين مشار إليه
	τόδε τι	معين، شيء
ewig	ἀΐδιος	سرمدي
Ewige, das;	ἀΐδιος	سرمدي، الـ
Falsche, das	ψεῦδος	حقيقة، غير
	ψεῦδος	خاطئ
	ψεῦδος	كاذب
Farbe	χρῶμα	لون
Feldmeßkunst	γεωδαισία	قيس الأرض، فن (علم)
Feuer	πῦρ	نار، الـ
Figur	σχῆμά	صورة
Fläche	ἐπιφάνεια	سطوح
Form	εἶδος	صورة
	μορφή	صورة
Formbegriff	εἶδος	صورة، مفهوم الـ
Formbestimmung	εἶδος	صورة، تحديد
Freude	ἡδονή	سعادة
Freundschaft	φιλία	صداقة
Früher, das	πρότερον, τό	متقدم
fünf	πέντε	خمسة
fünftzig	πεντήκοντά	خمسون
fünfundzwanzig	πέντε καὶ εἴκοσί	خمسة وعشرون
Fuß	πόδος	رِجل
Fuß	πόδος	قدم
ganz	ὅλον	جملة

Ganze, das	ὅλον	كل، الـ
Gattung	γένος	جنس
Gegensatz	ἐναντίος	ضديد
,	ἐναντιότης	قضية مضادة
	ἐναντίωσις	مضادة، قضية
Gegenstand	πράγμα	موضوع
Geist	νοῦς	روح
Gemeinsame, das	κοινὸν	مشترك، الـ
Gemeinschaft	κοινωνία	إشتراك
	κοινωνία	مشترك، أمر
Gemessene, das	μετρητὸν, τό	مقيس، الـ
Geometrie	γεωμετρία	هندسة، الـ
Gerade	ἄρτιος	زوجي، عدد
Gerechtigkeit	δικαιοσύνη	عدل
gesamt	πᾶν	كل
Geschlecht	γένος	جنس
Gesetz	νόμος	قانون
Gestalt	μορφή	شكل
	σχῆμά	شكل
	σχῆμά	شكلية، بنية
Gestaltung	μορφή	تشكيل
Gestaltung	μορφή	تصوير
geteilt	διαίρετον	مجزأ
	διαίρετον	منقسم
getrennt	χωριστόν	مفارق
getrennt	χωριστόν	مفارقة، قابل للـ
Gewöhnung	ἔθος	عادة
Gleich	ἴσος	متساوي
gleichartig	ὁμοειδεῖς	متماثل، بالنوع
Gleichteilige	ὁμοιομερῆ, τὰ	متماثل، الأجزاء
gleichwinkligen	ἰσογώνιος	متساوي الزوايا
Gott	θεός	رب

Göttliche, das	θεῖον	إلهي
	θεῖον	ربوبي
Grammatiker, der	γραμματικός	نحوي، الـ
Grenze	πέρας	حد
Große, das	μέγα, τό	كبير، الـ
Größe, die	μέγεθος	عظم
Grund	αἴτια	أساس
	αἴτιόν	أساس
	ἀρχή	أساس
	ἀρχή	أصل
	λόγος	أساس
Gute, das	ἀγαθόν	خير، الـ
	εὖ	خير، الـ
Guten	καλῶς	خير
Haben	ἕξις	له، ما
	ἕξις	ملكية
	ἔχειν	له، ما
Halben	ἥμισυ	النصف
Halbkreis	ἡμικυκλίῳ	دائرة، نصف
Haltung	ἕξις	هيئة
Handeln	πρακτικαί	عمل
	πράττειν	عمل
handelnde Künste (Wissenschaften)	πρακτικαί	فنون سلوكية عملية (علوم)
Handlung	πρᾶξις	عمل
Heilkunst	ἰατρικῆ	طب، فن الـ
Hervorbringen	ποιητικαί	انتاج
Hervorbringen, das	ποιεῖν	إنتاج
Himmel	οὐρανός	سماء، الـ
Hinzufügung von Merkmalen	προσθέσις	إضافة علامات
höchsten	μάλιστα	أسمى الـ
Idee	εἶδος	مثال

Idee	ἰδέα	مثال
Ideen	ἰδέαι	مُثل، الـ
identisch	ταύτον, τό	متماه
Identische, das	ταύτον, τό	متماهي، الـ
Individuum	ἄτομον	جوهر، فرد
	ἄτομον	فرد
Induktion	ἐπαγωγῆ	إستقراء
Irrationalität	ἀσυμμετρία	مُنطقية، لا
Irrtum	ψεῦδος	خطأ
Kategorie	κατηγορία	مقولة
kommensurabel	σύμμετρον	مُنطق، عدد
Konkrete, das	σύνολον	عيني
Kontinuum	συνεχὲς	متصل
kontradiktorischer Gegensatz	ἀντίφασις	تناقض، تقابل الـ
	ἀντίφασις	مناقضة، قضية
konträr	ἐναντίος	معاكس
konträre Gegensatz	ἐναντίος	مضادة، قضية
konträrer	ἐναντίωσις	معاكس
Körper	σώμα	بدن
	σώμα	جرم
	σώμα	جسد
	σώμα	جسم
Kreis	κύκλος	دائرة
Kubikzahlen	κύβους	مكعبة، أعداد
Kugel	σφαῖρα	كرة
Künst	τέχνη	صناعة
	τέχνη	صنعة
	τέχνη	فن
Künstler	τεχνίτης	صانع
Künstler	τεχνίτης	صنعة، صاحب الـ
Künstler	τεχνίτης	فني
Lage	θέσις	موضع

Lage, ohne	ἄθετός	موضع، دون
Lehre	λόγος	نظرية
Leiden	πάσχειν	انفعال
Lernen, das	μάθησις	تعلم، الـ
Liebe	ἔρως	حب
	στοργῇ	حب
Linie	γραμμή	مستقيم
logik	λογικά	منطق
logischen	λογικὰς	منطقي
Luft	άέρα	هواء، الـ
Maschinengott	μηχανῇ	آلي، إله
Maß	μέτρον	مقياس
Materie	ὕλη	مادة
Mathematik	μαθηματικὰ, τὰ	رياضيات
	μαθηματική	رياضيات
Mathematik, die	μαθήματα, τὰ	رياضيات، الـ
mathematische Begriffe	μαθηματικὰ, τὰ	رياضية، تصورات
mathematische Dinge	μαθηματικὰ, τὰ	رياضية، أشياء
Meinung	δόξα	رأي
	δόξα	ظن
Menge	πλῆθος	مجموعة
Mensch, der	ἄνθρωπος, τὸ	إنسان، الـ
Mensch, der Nicht-	ἄνθρωπος, τὸ μὴ	إنسان، اللا
Mittlere, das	μέσον	وسط
	μεταξύ, τό	وسط، الـ
möglich	δυνατον	ممكن
Möglichkeit	δύναμις	إمكان
Mond	σελήνη	قمر، الـ
Muße	σχολάζειν	متفرغ
Nachahmung	μίμησις	محاكاة
Name	ὄνομα	إسم
namensgleich	ὁμώνυμος	سمي، لـ (نفس الاسم)

Natur	φύσις	طبيعة
Natur, von	φύσει	طبع، بالـ
	φύσει	فطرة، بالـ
Negation	ἀπόφασις	نفي
Negation, privative	ἀπόφασις στερητική	نفي حرماني
Nichtseiende, das	μὴ ὄν, τό	معدوم، الـ
	μὴ ὄν, τό	موجود، عدم الـ
	μὴ ὄν, τό	موجود، ما ليس بـ
Notwendige, das	ἀναγκαῖον	ضروري، الـ
Notwendigkeit	ἀνάγκη	ضرورة
Nutzen	χρῆσις	حاجات
Ordnung	τάξις	ترتيب
	τάξις	نظام
Ort	τόπος	مكان
Philosophie	σοφία	فلسفة
	φιλοσοφία	فلسفة
Physik	φυσική	طبيعيات
praktische Künste (Wissenschaften)	ποιητικαί	فنون عملية (علوم)
Prinzip	αἴτια	مبدأ
	αἴτιόν	مبدأ
	ἀρχή	مبدأ
Privation	στέρησις	حرمان
Punkt	στιγμὴ	نقطة
Quadratzahlen	τετραγώνους	مربعة، أعداد
Qualität	ποιόν, τό	كيف
Qualitative, das	ποιόν, τό	كيفي
Qualitätsveränderung	ἀλλοιώσις	تغير، كيفي
Quantität	ποσόν, τό	كم
Quantitative, das	ποσόν, τό	كمي
Raum	τόπος	مكان
Rechten	ὀρθαί	قائمة، زوايا

Rede	λόγος	قول
Reflexion	διανοητὸν	تأمل
Reife	καιρὸς	ناضج
Relation	πρός τι, τό	علاقة
Relative, das	πρός τι, τό	إضافي
Sache	πράγμα	أمر، ما يتعلق به الامر
Sagen	μῦθος	خرافة
Schluß	συλλογισμός	قياس
Schlußfolgerung	συλλογισμός	قياس، نتيجة
Schöne, das	καλὸν, τό	جميل، الـ
Schönheit	καλὸν, τό	جمال، الـ
	κόσμος	جمال
Schwierigkeit	ἀπορία	صعوبة
Seele	ψυχή	نفس، الـ
Seiende, das	ὅν, τό	موجود، الـ
Sein	εἶναι	وجود
	ἔχειν	وجود
	ὅν, τό	وجود
Sein, das	ἔστι, τὸ	وجود، الـ
selbständig abgetrennt	χωριστόν	ذاته، قائم بـ
sieben	ἑπτά	سبعة
Sinnesaffektion	πάθος	انفعال، الحس
Sinneswahnehmung	αἴσθησις	حسي، الإدراك الـ
Sinnliche, das	αἰσθητόν	حسي، الـ
sinnlichen Dinge, die	αἰσθητόν	حسية، الأشياء الـ
Sittliche, das	ἦθος	خلقي، الـ
Sonne	ἥλιός	شمس، الـ
Später, das	ὕστερον	متأخر، الـ (عكس المتقدم)
Spekulation	θεωρία	تفكر
	θεωρία	نظر
Sprache	φωνή	لغة
Sterne	ἀστέρων	نجوم

Stoff	ὕλη	مادة
Stofflich	ὑλικῶς	مادي
Streit	νεῖκος	خصام
	νεῖκος	خصومة
	νεῖκος	صراع
Substrat, das	ὑποκείμενον	موضوع، الـ أساس القيام
	ὑποκείμενον	موضوع، الحامل الـ
Substrate, das zugrunde liegende	ὑποκείμενον	موضوع، الأساس
Tätigkeit	ἐνέργεια	فاعلية
Tätigkeit	ἐντελέχεια	فاعلية
Tätigkeit	ἔργον	فاعلية
Teil	μέρος	جزء
teilbar	διαίρετον	قسمة، قابل للـ
Teilnahme	μέθεξις	مشاركة
	μετέχειν	مشاركة
Teilung	διαιρέσις	تجزئة
	διαιρέσις	قسمة
Theologie	θεολογική	إلهيات
theorische Künste (Wissenschaften)	θεωρητικαί	فنون نظرية (علوم)
Tier, das	ζῷον τό	حيوان، الـ
trennbar	χωριστόν	إنفصال، قابل للـ
	χωριστόν	منفصل
Trennung	διάκρισις	فصل
Tüchtigkeit	ἀρετη	حنكة
	ἀρετη	مهارة
Tugend	ἀρετη	فضيلة
Tun, das	ποιεῖν	فعل
Überlegung	διανοίᾳ	تدبّر
Überlegung	λογισμός	تفكر
übertragenem Sinne	μεταφορὰν λέγεται	مجازي، معنى
	μεταφορὰν λέγεται	معمم، معنى

Übertreffende, das	ὑπερέχον, τό	فاضل، الـ
	ὑπερεχόμενον, τό	مفضول، الـ
Überzeugung	πίστις	قناعة
umgekehrten echten Bruche	ὑπεπιμόριον	مقلوب كسر فعلي
umgekehrten unechten Bruche	ὑπεπιμόριος	مقلوب كسر مضاف
Unbegrenzte	ἀόριστος	محدود، لا
unbestimmt	ἀόριστον	مجهول
	ἀόριστον	محدد، غير
Unbewegliche, das	ἀκίνητον	متحرك، غير الـ
unechten Bruches	ἐπιμόριος	مضاف، جزء
	ἐπιμόριος	مضاف، كسر
Unendlische, das	ἄπειρον	متناهي، لا الـ
ungerade Zahl	περιττός, ἀριθμὸς	فردي، عدد
ungeteilt	ἀδιαίρετον	منقسم، غير
unmöglich	ἀδύνατον	ممكن، غير
Unsichtbar	ἀόρατος	مرئي، غير
	ἀόρατος	مرئي، لا
unteilbar	ἀδιαίρετον	قسمة، غير قابل للـ
Unterricht, der	μάθησις	تعليم
Unterschied	διαφορά	فرق
Untersuchung	σκέψις	بحث
Unvergängliche	ἄφθαρτον	باق
	ἄφθαρτον	خالد
Unvergänglische, das	ἀφθάρτων	زائل، غير الـ
	ἀφθάρτων	فاني، لا الـ
Unvermögen	ἀδυναμία	قوة، عدم الـ
unvermögend	ἀδύνατον	مقو، غير
Unwahrheit	ψεῦδος	حقيقة، عدم
	ψεῦδος	حقيقة، لا
Unwissenheit	ἄγνοια	جهل
	ἄγνοια	جهل

Unwissenheit	ἄγνοια	علم، لا
	ἄγνοια	معرفة، لا
Ursache	αἴτια	علة
	αἴτιόν	علة
	ἀρχή	علة
Veränderung	μεταβάλλειν	تغير
	μεταβολὴ	تغير
Verbindung	συγκρίσις	ربط
	συγκρίσις	وصل
	σύνδεσμος	ترابط
Vereinigung	σύνολον	توحيد
Vergängliche, das	φθαρτῶν	زائل
	φθαρτῶν	فان
Vergehen	απόλλυσθαὶ	فساد، الوجود
Vergehen, das	φθορά	زائل
	φθορά	عدم
	φθορά	فساد، الـ
	φθορά	فناء
Verhältnis	λόγος	علاقة
Vermögen	δύναμις	قوة، ثروة
Vermögen, natürlichen	φύσις	قدرة، طبيعية
Verneinung	ἀπόφασις	نفي
Vernunft	νοῦς	عقل
verschieden	ἕτερον	مختلف
Verschiedene, das	ἕτερον	مختلف، الـ
Verschiedenes	διάφορον	مختلف
Verstehen	ἐπαΐειν	فهم
Verwunderung	θαυμάζειν	إندهاش
Viel, das	πολὺ	كثير، الـ
Viele, das	πόλλα	كثير، الـ
Vielfache	πολλαπλάσιον	متعدد المرات
Vielfachen	πολλαπλάσιος	متعدد

Vielfachen	πολλαπλάσιος	مكرر
Vielheit	πλῆθος	كثرة
	πλῆθος	متعدد
	πολλά	كثرة
vielmals	τοσοῦτός	عدة مرات
vielten Teile	πολλοστημόριον	متعدد الأجزاء
Viereck	τετράγωνόν	رباعي
	τετράγωνόν	مربع
vierzig	τεσσαράκοντα	أربعون
Volle, das	πλῆρες, τὸ	ملاء، الـ
vollendet	τέλειον	مكتمل
Vollendung	τέλος	كمال
vollkommen	τέλειον	تام
Vollkommenheit	τελείωσίς	تمام
vorausgehendes Wissen	προγιγνωσκομένων	علم، مسبق
Vorbild	παράδειγμα	نموذج
Vorsatz der	προαίρεσις	قصد، الـ
Vorstellung	φαντασία	تصور
	φάντασμα	تصور
Wahre, das	ἀληθὲς	حقيقي، الـ
Wahrheit	ἀληθεία	حقيقة
Wahrnehmung, sinnliche	αἴσθησις	حسي، الإدراك الـ
Warum, das	διὰ τί, τὸ	أجله، ما لـ
	διὰ τί, τὸ	دافع، الـ
	διότι, τὸ	أجله، ما لـ
	διότι, τὸ	دافع، الفعل
Was, das	τί εστιν, τό	ماهو، الـ
	τόδε, τό	ماهية، الـ
Wasser, das	ὕδος	ماء، الـ
Weisheit	σοφία	حكمة
Weltbildung	κοσμοποιία	بناء، العالم
	κοσμοποιία	صورة، العالم

	κοσμοποιία	عمارة، العالم
Wenig	ὀλίγον	القليل
Werden	γένεσις	صيرورة
	γίγνεσθαι	صيرورة
	γίγνεσθαι	يصير
Werk	ἔργον	عمل
Werktätigkeit	ποίησις	إبداع
	ποίησις	صانعة، فعالية
Wesen	ουσία	جوهر
	φύσις	جوهر
Wesenheit	ουσία	جوهر
	ουσία	قيام، أساس الـ
	φύσις	جوهر، طبيعي
Wesensbestimmung	ὁρισμός	هوية، تحديد
Wesenwas, das	τί ἦν εἶναι τό	ماهية، الـ (المعين)
Weswegen, das	οὗ ἕνεκα, τό	أجله، ما لـ
Widerlegung	ἔλεγχος	دحض
Widerspruch	ἀντίφασις	تناقض
Wirklichkeit	ἐνέργεια	واقع
	ἐντελέχεια	واقع
Wißbares	ἐπιστητόν	علم، قابل للـ
	ἐπιστητόν	معرفة، قابل للـ
Wissen	εἰδέναι	علم
Wissenschaft	ἐπιστήμη	علم
Wort	ὄνομα	كلمة
Würde	τίμιον	جدارة
Zahl	ἀριθμός	عدد
zehn	δέκα	عشرة
Zeit	χρόνος	زمان
	τέλος	هدف
Zufall	τύχη	إتفاقي

Zufälliges	τύχη	صدفة
zusammengesetzt	σύνθετον	مؤلف
Zweck	τέλος	غاية
	τέλος	غرض
Zweck, der	οὗ ἕνεκα, τό	غاية، الـ
	οὗ ἕνεκα, τό	هدف، الـ
zwei Drittels	ὑφημιόλιος	ثلثين
Zweifach	διπλάσιος	ضِعف
Zweifel	άπορεῖν	شك
	άπορία	شك
zweifeln	άπορεῖν	شك
zwölf	δώδεκα	إثنا عشرة

يوناني - ألماني - عربي

ἀγαθόν	Gute, das	خير، الـ
ἄγνοια	Unwissenheit	جهل
	Unwissenheit	علم، لا
	Unwissenheit	معرفة، لا
ἀδιαίρετον	ungeteilt	منقسم، غير
	unteilbar	قسمة، غير قابل للـ
ἀδυναμία	Unvermögen	قوة، عدم الـ
ἀδύνατον	unmöglich	ممكن، غير
	unvermögend	مقو، غير
ἀέρα	Luft	هواء، الـ
ἄθετός	Lage, ohne	موضع، دون
ἀΐδιος	ewig	سرمدي
	Ewige, das;	سرمدي، الـ
αἰθήρ	Äther	أثير، الـ
αἴσθησις	Sinneswahnehmung	حسي، الإدراك الـ
	Wahrnehmung, sinnliche	حسي، الإدراك الـ
αἰσθητόν	Sinnliche, das	حسي، الـ
	sinnlichen Dinge, die	حسية، الأشياء الـ
αἴτια	Grund	أساس
	Prinzip	مبدأ
	Ursache	علة
αἴτιόν	Grund	أساس
	Prinzip	مبدأ
	Ursache	علة
ἀκίνητον	Unbewegliche, das	متحرك، غير الـ
ἀληθεία	Wahrheit	حقيقة
ἀληθὲς	Wahre, das	حقيقي، الـ
ἀλλοιώσις	Qualitätsveränderung	تغير، كيفي
	Beschaffenheitsveränderung	تغير، صفات

ἀναγκαῖον	Bedürfnis	حاجة
	Notwendige, das	ضروري، الـ
ἀνάγκη	Notwendigkeit	ضرورة
ἀνάλογον	Analoge	مماثل
ἀναλυτικόν	Analytik	تحليلات
ἄνθρωπος, τὸ	Mensch, der	إنسان، الـ
ἄνθρωπος, τὸ μὴ	Mensch, der Nicht-	إنسان، اللا
αντικείμενον	Entgegengesetzte, das	ضديد، الـ
ἀντίφασις	kontradiktorischer Gegensatz	تناقض، تقابل الـ
	kontradiktorischer Gegensatz	مناقضة، قضية
	Widerspruch	تناقض
ἀξιώμα	Axiom	أولي
ἀόρατος	Unsichtbar	مرئي، غير
	Unsichtbar	مرئي، لا
ἀόριστον	unbestimmt	مجهول
	unbestimmt	محدد، غير
ἀόριστος	Unbegrenzte	محدود، لا
ἀπαιδευσία	Bildung, Mangel an	تكوين، نقص الـ
ἄπειρον	Unendlische, das	متناهي، لا الـ
ἁπλοῦν	einfach	بسيط
ἀπόδειξις	Beweis	إستدلال، برهاني
	Beweisführung	إستدلال، قيام بـ برهاني
απόλλυσθαὶ	Vergehen	فساد، الوجود
ἀπορεῖν	Zweifel	شك
	zweifeln	شك
ἀπορία	Schwierigkeit	صعوبة
	Zweifel	شك
ἀπόφασις	Negation	نفي
ἀπόφασις	Verneinung	نفي
ἀπόφασις στερητική	Negation, privative	نفي حرماني
ἀρετη	Tüchtigkeit	حنكة

άρετη	Tüchtigkeit	مهارة
	Tugend	فضيلة
άριθμός	Zahl	عدد
ἄρτιος	Gerade	زوجي، عدد
άρχή	Anfang	بداية
	Grund	أساس
	Grund	أصل
	Prinzip	مبدأ
	Ursache	علة
άστέρων	Sterne	نجوم
αστρολογία	Astronomie	علم، هيأة الـ
άσυμμετρία	Irrationalität	مُنطقية، لا
ἄτομον	Individuum	جوهر، فرد
	Individuum	فرد
ἄφθαρτον	Unvergängliche	باق
	Unvergängliche	خالد
άφθάρτων	Unvergänglische, das	زائل، غير الـ
	Unvergänglische, das	فاني، لا الـ
γένεσις	Entstehen	إنجاب
	Entstehung	نشأة
	Erzeugung	إنجاب
	Erzeugung	تكوين
	Werden	صيرورة
γένος	Gattung	جنس
	Geschlecht	جنس
γεωδαισία	Feldmeßkunst	قيس الأرض، فن (علم)
γεωμετρία	Geometrie	هندسة، الـ
γῆ	Erde, die	أرض، الـ
	Erde, die	تراب، الـ
γίγνεσθαι	Entstehen	نشأة
	Werden	صيرورة
	Werden	يصير

γνωρίζειν	Erkenntnis	معرفة
γνῶσις	Erkenntnis	معرفة
γραμματικός	Grammatiker, der	نحوي، الـ
γραμμή	Linie	مستقيم
δέκα	zehn	عشرة
διὰ τί, τὸ	Warum, das	أجله، ما لـ
	Warum, das	دافع، الـ
διαιρέσις	Teilung	تجزئة
	Teilung	قسمة
διαίρετον	geteilt	مجزأ
	geteilt	منقسم
	teilbar	قسمة، قابل للـ
διάκρισις	Trennung	فصل
διαλεκτική	Dialektik	جدل
διάμετρον	Diagonale	قطر
διανοητὸν	Reflexion	تأمل
διανοία	Denkkraft	فكر، قدرة الـ
διανοίᾳ	Denken	تفكير
διανοίᾳ	Überlegung	تدبّر
διαφορά	Artunterschied	فرق، نوعي
	Unterschied	فرق
διάφορον	Verschiedenes	مختلف
δικαιοσύνη	Gerechtigkeit	عدل
διότι, τὸ	Warum, das	أجله، ما لـ
	Warum, das	دافع، الفعل
διπλάσιον	Doppeltem das	ضِعف، الـ
διπλάσιος	Doppelt	ضعف
	Zweifach	ضِعف
δίπουν	bifußt	رجلين، ذو
	bifußt	قدمين، ذو
δόξα	Meinung	رأي
	Meinung	ظن

δύναμις	Möglichkeit	إمكان
	Vermögen	قوة، ثروة
δυνατον	möglich	ممكن
δώδεκα	zwölf	ثنا عشرة
ἔθος	Gewöhnung	عادة
είδέναι	Erkennen	عرف
	Wissen	علم
εἶδος	Art	نوع
	Artbegriff	نوع، مفهوم الـ
	Artform	نوع، صورة الـ
	Form	صورة
	Formbegriff	صورة، مفهوم الـ
	Formbestimmung	صورة، تحديد
	Idee	مثال
εἶναι	Sein	وجود
ἕκαστόν	Einzelne, das	فردي، شيء
	Einzelne, das	منفرد، الـ
ἔλεγχος	Widerlegung	دحض
έμπειρία	Erfahrung	تجربة
ἕν	Ein, das	واحد، الـ
	Eine, das	واحد، الـ
	Einheit	وحدة
έναντίος	entgegengesetzt	مقابل، مضاد
	Gegensatz	ضديد
	konträr	معاكس
	konträre Gegensatz	مضادة، قضية
έναντιότης	Gegensatz	قضية مضادة
έναντίωσις	Gegensatz,	مضادة، قضية
	konträrer	معاكس
ένέργεια	Tätigkeit	فاعلية
	Wirklichkeit	واقع

ἐντελέχεια	Tätigkeit	فاعلية
	Wirklichkeit	واقع
ἕξις	Beschaffenheit	خاصية
	Beschaffenheit	صفة
	Haben	له، ما
	Haben	ملكية
	Haltung	هيئة
ἐπαγωγῇ	Induktion	إستقراء
ἐπαΐειν	Verstehen	فهم
ἐπιθυμία	Begierde	شهوة
ἐπιμόριος	unechten Bruches	مضاف، جزء
	unechten Bruches	مضاف، كسر
ἐπιστήμη	Erkenntnis	معرفة
	Wissenschaft	علم
ἐπιστητόν	Wißbares	علم، قابل للـ
	Wißbares	معرفة، قابل للـ
ἐπιφάνεια	Fläche	سطوح
ἑπτά	sieben	سبعة
ἔργον	Tätigkeit	فاعلية
	Werk	عمل
ἔρως	Liebe	حب
ἔστι, τὸ	Sein, das	وجود، الـ
ἔσχατον	Äußerste, das	أقصى، الـ
	Ende	غاية
ἕτερον	Andere, das	آخر، الـ
	Andere, das	غير، الـ
	verschieden	مختلف
	Verschiedene, das	مختلف، الـ
εὖ	Gute, das	خير، الـ
εὐπορία	Einsicht	رأي
	Einsicht	رؤية

ἔχειν	Haben	له، ما
	Sein	وجود
ζῷον τό	Tier, das	حيوان، الـ
ἡδονή	Freude	سعادة
ἠθικά	ethische Gegenstände	خلقي، موضوع
ἦθος	Sittliche, das	خلقي، الـ
ἥλιός	Sonne	شمس، الـ
ἡμικυκλίῳ	Halbkreis	دائرة، نصف
ἡμιόλιος	anderthalb	واحد ونصف
ἥμισυ	Halben	النصف
θαυμάζειν	Verwunderung	إندهاش
θεῖον	Göttliche, das	إلهي
	Göttliche, das	ربوبي
θεολογική	Theologie	إلهيات
θεός	Gott	رب
θερμαντικὸν, τό	Erwärmende, das	مسخِّن، الـ
θερμαντὸν, τό	Erwärmten, das	مسخَّن، الـ
θέσις	Lage	موضع
θεωρητικαί	betrachende	متأمل
θεωρητικαί	theorische Künste (Wissenschaften)	فنون نظرية (علوم)
θεωρητικός	betrachtend	ناظر
θεωρία	Betrachtung	تأمل
	Spekulation	تفكر
	Spekulation	نظر
ἰατρικῇ	Heilkunst	طب، فن الـ
ἰατρὸς	Arzt	طبيب
ἰδέα	Idee	مثال
ἰδέαι	Ideen	مُثل، الـ
ἰσογώνιος	gleichwinkligen	متساوي الزوايا
ἴσος	Gleich	متساوي

καθ’ αὑτό, τό	An-sich, das	ذاته، في
	An-sich, das	ذاته، قائم بـ
καθόλου, τό	Allgemeine, das	كلي، الـ
καιρὸς	Reife	ناضج
κακὸν	Böse, das	شر، الـ
καλὸν, τό	Schöne, das	جميل، الـ
	Schönheit	جمال، الـ
καλῶς	Guten	خير
κατάφασις	Bejahung	إثبات، (عكس النفي)
κατηγορία	Kategorie	مقولة
κινήσις	Bewegung	حركة
κοινὸν	Allgemeine, das	عام، الـ
	Allgemeine, das	كلي، الـ
	Gemeinsame, das	مشترك، الـ
κοινωνία	Gemeinschaft	إشتراك
	Gemeinschaft	مشترك، أمر
κοσμοποιία	Weltbildung	بناء، العالم
	Weltbildung	صورة، العالم
	Weltbildung	عمارة، العالم
κόσμος	Schönheit	جمال
κρῖναι	Entscheidung	حسم، القرار
κύβους	Kubikzahlen	مكعبة، أعداد
κύκλος	Kreis	دائرة
λογικά	logik	منطق
λογικὰς	logischen	منطقي
λογισμός	Überlegung	تفكر
λόγοι	Beweisgründen	تأسيس، الدليل
λόγος	Begriff	تصور
	Begriff	مفهوم
	Beweisgrund	أساس، الدليل
	Grund	أساس
	Lehre	نظرية

λόγος	Rede	قول
	Verhältnis	علاقة
μαθήματα, τὰ	Mathematik, die	رياضيات، الـ
μαθηματικὰ, τὰ	Mathematik	رياضيات
	mathematische Begriffe	رياضية، تصورات
	mathematische Dinge	رياضية، أشياء
μαθηματική	Mathematik	رياضيات
μάθησις	Erlernung	تعلم
	Lernen, das	تعلم، الـ
	Unterricht, der	تعليم
μάθησις δι ἐπαγωγῆς	Erlernung durch Induktion	تعلم، بالاستقراء
μάθησις διὰ προγιγνωσκομένων	Erlernung durch ein vorausgehendes Wissen	تعلم، بعلم سابق بالدليل
μάλιστα	höchsten	أسمى الـ
μέγα, τό	Große, das	كبير، الـ
μέγεθος	Größe, die	عظم
μέθεξις	Teilnahme	مشاركة
μέρος	Teil	جزء
μέσον	Mittlere, das	وسط
μεταβάλλειν	Veränderung	تغير
μεταβολὴ	Veränderung	تغير
μεταξύ, τό	Mittlere, das	وسط، الـ
μεταφορὰν λέγεται	übertragenem Sinne	مجازي، معنى
μεταφορὰν λέγεται	übertragenem Sinne	معمم، معنى
μετέχειν	Teilnahme	مشاركة
μετρητὸν, τό	Gemessene, das	مقيس، الـ
μέτρον	Maß	مقياس
μὴ ὂν, τό	Nichtseiende, das	معدوم، الـ
	Nichtseiende, das	موجود، عدم الـ
	Nichtseiende, das	موجود، ما ليس بـ
μηχανῇ	Maschinengott	آلي، إله
μίμησις	Nachahmung	محاكاة

μίξεως	der Mischung	مزيج
μνήμη	Erinnerung	تذكر
μονὰς	Einheit	وحدة
μόριον	bruch	جزء
	bruch	كسر
μορφή	Form	صورة
	Gestalt	شكل
	Gestaltung	تشكيل
	Gestaltung	تصوير
μῦθος	Sagen	خرافة
νεῖκος	Streit	خصام
	Streit	خصومة
	Streit	صراع
νοεῖν	denken	تفكير
νόησις	Denken	فكر
νόμος	Gesetz	قانون
νοῦς	Geist	روح
	Vernunft	عقل
όκτὼ	acht	ثمانية
όλίγον	Wenig	القليل
ὅλον	ganz	جملة
	Ganze, das	كل، الـ
ὁμοειδεῖς	gleichartig	متماثل، بالنوع
ὁμοιομερῆ, τὰ	Gleichteilige	متماثل، الأجزاء
ὁμώνυμος	namensgleich	سمي، لـ (نفس الاسم)
ὄν, τό	Ding	شيء
	Seiende, das	موجود، الـ
	Sein	وجود
όνομα	Wort	كلمة
	Name	إسم
ὄρεξις	Begehren, das	إشتهاء، الـ
	Begehren, das	شهوة، الـ

όρθαί	Rechten	قائمة، زوايا
ὁρισμός	Begriffsbestimmung	تحديد، التصور
	Begriffsbestimmung	تحديد، المفهوم
	Begriffsbestimmung	تحديد، تصوري
	Begriffsbestimmung	حد، التصور
	Begriffsbestimmung	حد، تصوري
	Begriffserklärung	شرح، التصور
	Bestimmung	تحديد
	Definition	تعريف
	Wesensbestimmung	هوية، تحديد
ὅρος	Begriffsbestimmung	تصور، تحديد الـ
ὅτι, τό	Daß, das	إنية، الشيء
	Daß, das	هو، ما الـ
οὗ ἕνεκα, τό	Weswegen, das	أجله، ما لـ
	Zweck, der	غاية، الـ
	Zweck, der	هدف، الـ
οὐρανός	Himmel	سماء، الـ
ουσία	Wesen	جوهر
	Wesenheit	جوهر
	Wesenheit	قيام، أساس الـ
πάθος	Affektion	انفعال
	Affektion	عرض
	Bestimmtheit	تحدد
	Sinnesaffektion	انفعال، الحس
πᾶν	gesamt	كل
πᾶν, τὸ	All, das	عالم، الـ
	All, das	كل، الـ
	All, das	كون، الـ
παράδειγμα	Vorbild	نموذج
πάσχειν	Leiden	انفعال
πέντε	fünf	خمسة
πέντε καὶ εἴκοσί	fünfundzwanzig	خمسة وعشرون

πεντήκοντά	fünftzig	خمسون
πέρας	Grenze	حد
περιττός, άριθμὸς	ungerade Zahl	فردي، عدد
πίστις	Überzeugung	قناعة
πλῆθος	Menge	مجموعة
	Vielheit	كثرة
	Vielheit	متعدد
πλῆρες, τὸ	Volle, das	ملاء، الـ
πόδος	Fuß	رِجل
	Fuß	قدم
ποιεῖν	Hervorbringen, das	إنتاج
	Tun, das	فعل
ποίησις	Werktätigkeit	إبداع
	Werktätigkeit	صانعة، فعالية
ποιητικαί	Hervorbringen	انتاج
	praktische Künste (Wissenschaften)	فنون عملية (علوم)
ποιόν, τό	Qualität	كيف
	Qualitative, das	كيفي
πολλά	Vielheit	كثرة
	Viele, das	كثير، الـ
πολλαπλάσιον	Vielfache	متعدد المرات
πολλαπλάσιος	Vielfachen	متعدد
	Vielfachen	مكرر
πολλοστημόριον	vielten Teile	متعدد الأجزاء
πολὺ	Viel, das	كثير، الـ
ποσόν, τό	Quantität	كم
	Quantitative, das	كمي
πράγμα	Ding	أمر
	Ding	شيء
	Gegenstand	موضوع
	Sache	أمر، ما يتعلق به الامر

πρακτικαί	Handeln	عمل
	handelnde Künste (Wissenschaften)	فنون سلوكية عملية (علوم)
πράξις	Handlung	عمل
πράττειν	Handeln	عمل
προαίρεσις	Vorsatz der	قصد، الـ
προγιγνωσκομένων	vorausgehendes Wissen	علم، مسبق
πρός τι, τό	Relation	علاقة
	Relative, das	إضافي
προσθέσις	Hinzufügung von Merkmalen	إضافة علامات
πρότερον, τό	Früher, das	متقدم
προωτον, τό	Erste, das	أول
πῦρ	Feuer	نار، الـ
σελήνη	Mond	قمر، الـ
σημαίνειν	bezeichnen	أفاد، عرف بالوصف (بعلامة)
σκέψις	Untersuchung	بحث
σοφία	Philosophie	فلسفة
	Weisheit	حكمة
στέρησις	Privation	حرمان
στιγμὴ	Punkt	نقطة
στοιχεῖον	Element	عنصر
στοργῆ	Liebe	حب
συγκρίσις	Verbindung	ربط
	Verbindung	وصل
συλλογισμός	Schluß	قياس
	Schlußfolgerung	قياس، نتيجة
συμβεβηκὸς	Akzidens	عرض
	akzidentell	عرضي
σύμμετρον	kommensurabel	مُنطق، عدد
σύνδεσμος	Verbindung	ترابط
συνεχὲς	Kontinuum	متصل
σύνθετον	zusammengesetzt	مؤلف

σύνολον	Konkrete, das	عيني
	Vereinigung	توحيد
σφαῖρα	Kugel	كرة
σχῆμά	Figur	صورة
	Gestalt	شكل
	Gestalt	شكلية، بنية
σχολάζειν	Muße	متفرغ
σώμα	Körper	بدن
	Körper	جرم
	Körper	جسد
	Körper	جسم
τάξις	Ordnung	ترتيب
	Ordnung	نظام
ταύτον, τό	Dasselbe, das	نفس، الشيء
	identisch	متماه
	Identische, das	متماهي، الـ
τέλειον	vollendet	مكتمل
	vollkommen	تام
τελείωσίς	Vollkommenheit	تمام
τέλος	Vollendung	كمال
	Ziel	هدف
	Zweck	غاية
	Zweck	غرض
τεσσαράκοντα	vierzig	أربعون
τετράγωνόν	Viereck	رباعي
	Viereck	مربع
τετραγώνους	Quadratzahlen	مربعة، أعداد
τέχνη	Künst	صناعة
	Künst	صنعة
	Künst	فن
τεχνίτης	Künstler	صانع
	Künstler	صنعة، صاحب الـ

τεχνίτης	Künstler	فني
τί ἦν εἶναι τό	Wesenwas, das	ماهية، الـ (المعين)
τί εστιν, τό	Was, das	ماهو، الـ
τίμιον	Würde	جدارة
τὸ μικρὸν	das Kleine	الصغير
τόδε τι	bestimmte	محدد
	Etwas	محدد، شيء معين مشار إليه
	Etwas	معين، شيء
τόδε, τό	Was, das	ماهية، الـ
τόπος	Ort	مكان
	Raum	مكان
τοσοῦτός	vielmals	عدة مرات
τρίγωνον	Dreieck	مثلث
τριπλάσιον	das Dreifache	ثلاث مرات
τριπλάσιος	Dreifache	ثلاث مرات
	Dreifache	مضروب في ثلاثة
τριτημόριον	Drittel	الثلث
τύχη	Zufall	إتفاقي
	Zufälliges	صدفة
ὕδος	Wasser, das	ماء، الـ
ὕλη	Materie	مادة
	Stoff	مادة
ὑλικῶς	Stofflich	مادي
ὑπεπιμόριον	umgekehrten echten Bruche	مقلوب كسر إضافي
ὑπεπιμόριος	umgekehrten echten Bruche	مقلوب كسر فعلي
ὑπερεχόμενον, τό	Übertroffene, das	مفضول، الـ
ὑπερέχον, τό	Übertreffende, das	فاضل، الـ
ὑπόθεσις	Annahme	فرضية
	Annahme	مسلمة
ὑποκείμενον	Substrat, das	موضوع، الـ أساس القيام
	Substrat, das	موضوع، الحامل الـ

ὑποκείμενον	Substrate, das zugrunde liegende	موضوع، الأساس
ὑπόποδος	befuß	أرجل، ذو
ὑπόπουν	befuß	أرجل، ذو
ὕστερον	Später, das	متأخر، الـ (عكس المتقدم)
ὑφημιόλιος	zwei Drittels	ثلثين
φαινόμενον	Erscheinen	ظهر
	Erscheinende, das	ظاهر
	Erscheinung	ظهور
φαντασία	Vorstellung	تصور
φάντασμα	Vorstellung	تصور
φθαρτῶν	Vergängliche, das	زائل
	Vergängliche, das	فان
φθορά	Vergehen, das	زائل
	Vergehen, das	عدم
	Vergehen, das	فساد، الـ
	Vergehen, das	فناء
φιλία	Freundschaft	صداقة
φιλοσοφία	Philosophie	فلسفة
φρόνησις	Einsicht	حكمة عملية
	Erkenntnis	معرفة
φύσει	Natur, von	طبع، بالـ
	Natur, von	فطرة، بالـ
φυσική	Physik	طبيعيات
φύσις	Natur	طبيعة
	Vermögen, natürlichen	قدرة، طبيعية
	Wesen	جوهر
	Wesenheit	جوهر، طبيعي
φωνή	Sprache	لغة
χρῆσις	Nutzen	حاجات
χρόνος	Zeit	زمان
χρῶμα	Farbe	لون

χωριστόν	getrennt	مفارق
	getrennt	مفارقة، قابل للـ
	selbständig abgetrennt	ذاته، قائم بـ
	trennbar	إنفصال، قابل للـ
	trennbar	منفصل
ψεῦδος	Falsche, das	حقيقة، غير
	Falsche, das	خاطئ
	Falsche, das	كاذب
	Irrtum	خطأ
	Unwahrheit	حقيقة، عدم
	Unwahrheit	حقيقة، لا
ψυχή	Seele	نفس، الـ
ὡρισμένον	bestimmtes	محدد
	bestimmtes	معين

الأثبات

الأعلام

الموضوعات

أعلام «ما بعد الطبيعة»

موضوعات «ما بعد الطبيعة»

المدارس الفكرية

مدارس فكرية في «ما بعد الطبيعة»

المصادر والمراجع

المصادر العربية

ترجمات نص أرسطو

أرسطو، عبد الرحمان بدوي، اسحاق بن حنين، و تذارى. (1980). منطق أرسطو حققه وقدمه عبد الرحمان بدوي تعريب حنين بن اسحاق وتذارى (المجلد I). بيروت ـ الكويت، لبنان ـ الكويت: وكالة المطبوعات بالكويت ـ دار القلم لبنان.

أرسطو، وعبد الفتاح إمام. (2005). ميتافيزيقا أرسطو. (عبد الفتاح إمام، المترجمون) القاهرة، مصر: نهضة مصر للطباعة والتوزيع.

حول أرسطو والميتافيزيقا

إبن سينا. (1960). الشفاء ـ الإلاهيات راجعه وقدم له إبراهيم مدكور تحقيق محمد يوسف موسى و سليمان دنيا وسعيد زايد (المجلد 2). القاهرة، مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

إبن سينا. (1960). الشفاء ـ الإلاهيات. راجعه وقدم له إبراهيم مدكور تحقيق الأستاذين الأب قنواتي وسعيد زايد (المجلد 1). القاهرة، مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

إبن رشد، و موريس بويج. (1948). تفسير ما بعد الطبيعة (المجلد III). بيروت، لبنان: المطبعة الكاثوليكية.

عبد الرحمن بدوي. (1995). ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس. القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

دراسات أبو يعرب المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي. (1978). مفهوم السببية عند الغزالي. تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع.

أبو يعرب المرزوقي. (1985). أبستمولوجيا أرسطو من خلال منزل الرياضيات. تونس، الجمهورية التونسية: الدار العربية للكتاب.

أبو يعرب المرزوقي. (1994). منزلة الكلي في الفلسفة العربية ـ في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين. تونس، تونس: جامعة تونس الأولى ـ كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية.

أبو يعرب المرزوقي. (2001). تجليات الفلسفة العربية ـ منطق تاريخها من خلال منزل الكلي (الإصدار 2). دمشق، سوريا: دار الفكر.

أبو يعرب المرزوقي. (2007). الأبستمولوجيا البديل ـ مراس العلم وفقهه. تونس، تونس: الدار المتوسطية للنشر.

أبو يعرب المرزوقي. (2011). إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية إبن تيمية وإبن خلدون (الإصدار 4). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

أبو يعرب المرزوقي. (2012). دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها ـ موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية. بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

أبو يعرب المرزوقي. (2019). نقد أدلة وجود الله بين إبن رشد وهيجل. سلسلة المحاضرات، V، الصفحات 33ـ62.

Al Marzouki, A. Y. (1978). Le concept de causalité chez Gazali. Tunis: Editions Bouslama.

Marzouki, A. Y. (1979). Le statut des mathématiques dans le discours scientifique d›Aristote. Tunis, Tunisie: Université Tunis I.

Marzouki, A. Y. (1996). Métaphysique ou méta-éthique? Descartes et le rationalism. Actes (pp. 3356-). Tunis: Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis.

ترجمات أبو يعرب المرزوقي

كارل يوسف كوشل، أبو يعرب المرزوقي، ومنير فندري. (2009). الأديان من التنازع إلى التنافس: لاسنج وتحدي الإسلام (ترجمة لكتاب Kuschel Karl-Josef المعنون Vom Streit zum wettstreit der Religion: Lessing und die Herausforderung des Islam). (أبو يعرب المرزوقي، ومنير فندري، ا

إدموند هوسرل، و أبو يعرب المرزوقي. (2011). أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية - إدموند هوسرل ترجمة أبو يعرب المرزوقي. بيروت، لبنان: جداول للنشر والتوزيع.

جيورج فيلهالم فريدرش هيجل، وأبو يعرب المرزوقي. (2014). جدلية الدين والتنوير ترجمة لكتاب Vorlesungen über die Philosophie der Religion. أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة: كلمة وهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.

جيورج فيلهالم فريدرش هيجل، و أبو يعرب المرزوقي. (2015). تكوينية الوعي الإنساني والديني من دروس فلسفة الدين لهيجل ترجمة لكتاب Vorlesungen über die Philosophie der Religion. أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة: كلمة وهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.

مصادر أخرى

إبن تيمية. (1991). درء تعارض العقل والنقل تحقيق محمد رشاد سالم (الإصدار 2، المجلد 1). الرياض، المملكة العربية السعودية: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

إبن تيمية. (1995). مجموع التفاوى ـ كتاب المنطق (المجلد 9). الرياض، المدينة النبوية، المملكة العربية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

إبن تيمية. (بلا تاريخ). الرد على المنطقيين. بيروت، لبنان: دار المعرفة.

إبن تيمية، ومحمد رشاد سالم. (1991). منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية تحقيق محمد رشاد سالم (الإصدار 2). الرياض، المملكة العربية السعودية: إدارة الثقافة والشنر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

إبن خلدون. (1988). ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (الإصدار 2). بيروت، لبنان: دار الفكر.

إبن رشد، وسليمان دنيا. (1968). تهافت التهافت تحقيق سليمان دنيا (الإصدار 2، المجلد I). القاهرة، مصر: دار المعارف.

إبن رشد، وسليمان دنيا. (1968). تهافت التهافت تحقيق سليمان دنيا (الإصدار 2، المجلد II). القاهرة، مصر: دار المعارف.

إبن رشد، و محمد عمارة. (1969). فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة (الإصدار 2). القاهرة، مصر: دار المعارف.

إبن رشد، و محمود قاسم. (1964). مناهج الأدلة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام تقديم وتحقيق محمود قاسم (الإصدار 2). القاهرة، مصر: مكتبة الانجلو المصرية.

الغزالي، محمد محمد أبو ليلة، و نور شيف عبد الرحيم رفعت. (2001). المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال تحقيق محمد محمد أبو ليلة ونورشيف عبد الرحيم رفعت. واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية: جمعية البحث في القيم والفلسفة.

الغزالي، وسليمان دنيا. (1966). تهافت الفلاسفة (الإصدار 4). القاهرة، مصر: دار المعارف.

الغزالي، وسليمان دنيا. (1966). تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا (الإصدار 4). القاهرة، مصر: دار المعارف بمصر.

الفارابي. (1949). إحصاء العلوم للفارابي حققه وقدم له وعلق عليه عثمان أمين (الإصدار 2). القاهرة، مصر: دار الفكر العربي.

الفارابي، ومحسن مهدي. (1970). كتاب الحروف حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي. بيروت، لبنان: دار المشرق.

المصادر الغربية

تحقيقات نص أرسطو

Aristoteles. (1831). Aristoteles Graece Ex Recensione Immanuelis Bekkeri (Bd. I). (A. R. Borussica, Hrsg.) Berlin, Deutschland: Officina Academica.

Aristoteles. (1831). Aristoteles Greace Ex Recensione Immanuelis Bekkeri (Bd. II). (A. R. Borussica, Hrsg.) Berlin, Deutschland: Officina Academica.

Aristoteles. (1870). Aristotelis Opera. Eddit Academia Regia Borussica (Bd. V). Berlin, Deutschland: Typis et Impensis Georgii Reimeri.

Bonitz, H. (1848). Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit (Bd. I). Bonn, Deutschland: Marcus.

Bonitz, H. (1849). Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit (Bd. II). Bonn, Deutschland: Marcus.

Aristotle, & Ross, W. D. (1924). Aristotle›s Metaphysics - A Revised Text with Introduction and Commentary by William David Ross (Vol. II). London, United Kingdom: Oxford University Press.

Aristotle, & Ross, W. D. (1924). Aristotle›s Metaphysics - A Revised Text with Introduction and Commentary by William David Ross (Vol. I). London, United Kingdom: Oxford University Press.

ترجمات نص أرسطو

Aristotele, & Bonitz, H. (1890). Aristoteles Metaphysik Übersetzt von Hermann Bonitz. Berlin, Deutschland: Druck und Verlag von Georg Reimer.

Aristotele, Bonitz, H., Seidl, H., & Christ, W. (1989). Aristoteles» Metaphysik - Erster Halband (Bücher I (*A*) - VI (*E*)) Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz Mit Einleitung und Kommentar von Horst Seidl Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ (3 Ausg., Bd. I). Hamburg, Deutschland: Felix Meiner Verlag.

Aristotele, Bonitz, H., Seidl, H., & Christ, W. (1991). Aristoteles» Metaphysik Zweiter Halband (Bücher VII(*Z*) - XIV (*N*)) Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ (3 Ausg., Bd. II). Hamburg, Deutschland: Felix Meiner Verlag.

Aristotele, Carvallo, H., Grassi, E., & Bonitz, H. (1966). Aristoteles Metaphysic Übersetzt von Hermann Bonitz Mit Gliederungen Registern und Bibliographie herausgegeben von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi. München, Deutschland: Rowohlt.

Aristotle, & Ross, W. D. (1924). Aristotle›s Metaphysics translated by William David Ross. (W. D. Ross, Trans.) Oxford, United States of America: Clarendon Press.

Aristotele, & Reale, G. (1997). Metafisica Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Appendice bibliografica di Roberto Radice (3 ed.). (G. Reale, Trad.) Milano, Italia: Rusconi Libri s.r.l.

Aristotle, & Barnes, J. (1991). The Complete works of Aristotle - The Revised Oxford Translation (4 ed., Vol. II). (J. Barnes, Ed.) Princeton, New Jersey, United States of America: Princeton University Press.

Aristotele, & Reale, G. (2004). Metafisica di Aristotele. Introduzione, traduzione e commentario di Giovanni Reale. (G. Reale, Trad.) Milano, Italia: Edizione Bompiani.

Aristote, & Tricot, J. (1970). La métaphysique Introduction, notes et index par J. Tricot (Vol. II). (J. Tricot, Trad.) Paris, France: Librairie Philosophique J. Vrin.

Aristote, & Tricot, J. (1970). La métaphysique Introduction, notes et index par J. Tricot (Vol. I). (J. Tricot, Trad.) Paris, France: Librairie philosophique J. Vrin.

دراسات بونيتس

Bonitz, H. (1842). Observationes Criticae in Aristotelis libros metaphysicos. Berlin, Deutschland: Sumptivus Gustavi Bethge.

Aphrodisiensis, A., & Bonitz, H. (1847). Alexandri Aphrodisiensis Commentarius in Libros Metaphysicos Aristotelis recensvit Hermmanus Bonitz. Berlin, Deutschland: G. Reimer.

Bonitz, H. (1844). Observationes Criticae in Aristotelis quae feruntunr magna moralia et ethica eudemia. Berlin, Deutschland: Gust. Bethge.

Bonitz, H. (1853). Über die Kategorien des Aristoteles. Maihefte des Jahrganges 1853 der Sitzungsherichte der philo-histo. X, S. 591645-. Wien: Kais. Akademie der Wissenschaften.

Bonitz, H. (1862). Aristotelische Studien - I. (Bd. I). Wien, Österreich

Bonitz, H. (1863). Aristotelische Studien - II und III (Bd. II). Wien, Österreich

Bonitz, H. (1866). Aristotelische Studien - IV (Bd. III). Wien, Österreich

Bonitz, H. (1867). Aristotelische Studien - V. (Bd. IV). Wien, Österreich

Bonitz, H. (1870). Index Aristotelicus. Berlin, Deutschland: Typis et Impensis Georcii Reimeri.

حول أرسطو وكتاب «الميتافيزيقا»

Afrodisia (di), A., Movia, G., Borgia, A., Carta, E., Casu, M., Cattanei, E., . . . Serra, P. (2007). Alessandro di Afrodisia e pseudo commentario alla «Metafisica» di Aristotele. (A. Borgia, E. Carta, M. Casu, E. Cattanei, N. Cauli, P. Lai, . . . P. Serra, Trad.) Milano, Italia: Edizione Bompiani.

Aphrodisias (of), A. (1989). Alexander of Aphrodidias on Aristotle›s Metaphysics 1 (Vol. I). (W. E. Dooley, Trans.) New York, United States of America: Cornell University Press.

Aphrodisias (of), A. (1992). Alexander of Aphrodisias on Aristotle›s Metaphysics 2 & 3 (Vol. II). (W. E. Dooley, & A. Madigan, Trans.) New York, United States of America: Cornell University Press.

Aphrodisias (of), A. (1993). Alexander of Aphrodisias on Aristotle Metaphysics 4 (Vol. III). (R. Sorabji, Ed., & A. Madigan, Trans.) New York, United States of America: Gerald Duckworth & Co.

Aphrodisias (of), A. (1993). Alexander of Aphrodisias on Aristotle Metaphysics 5 (Vol. IV). (R. Sorabji, Ed., & W. E. Dooley, Trans.) New york, United States of America: Gerald Duckworth & Co.

Bertolacci, A. (2006). The Reception of Aristotle›s Metaphysics in Avicenna›s Kitab al-Sifa: a milestone of Western metaphysical Thought. Leiden, Netherlands: Brill.

Brentano, F. (1862). Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg, Deutschland: Herder.

Ernst Bloch. (1952). Avicenna und die Aristotelische Linke. Berlin, Deutschland: Rüitten & Loening.

Heath, T. L. (1949). Mathematics in Aristotle. London, United Kingdom: Oxford University Press.

Heidegger, M. (1981). Aristoteles, Metaphysik Θ 13- von wessen und Wirklichkeit der Kraft. Frankfurt, Deutschland: Vittorio Klostermann.

Thouard, D. (2005). Aristote au XIXème siècle; la résurrection d›une philoophie. Dans D. Thouard (Éd.), Aristote au XIXème siècle (pp. 821-). Villeneuve d›Ascq, France: Presses universitaires du Septentrion.

Thouard, D. (2005). Franz Brentano sur Aristote. Dans D. Thouard (Éd.), Aristote au XIXème siècle (pp. 294312-). Villeneuve d›Ascq, France: Presses universitaire du Septentrion.

مصادر أخرى

Arnaldez, R. (1989). Preface à la traduction arabe de «Sources de la philosophie arabe» les trois chapitres du tome IV de l»ouvrage «Le système du monde» de Pierre

Duhem. Dans P. Duhem, & A. Y. Marzouki, مصادر الفلسفة العربية ـ قسم من كتاب نظام العالم ـ لبيار دوهيم ترجمة أبو يعرب المرزوقي. قرطاج, تونس: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات ـ بيت الحكمة.

Couturat, L. (1901). La Logique de Leibniz d›après des documents indédits. Paris, France: Felix Alcan Editeur.

Descartes, R. (1902). Discours de la méthode. Dans R. Descartes, Oeuvres de Descartes publiées par Charle Adam & Paul Tannery: Discours de la méthode & Essais (Vol. VI, pp. 178-). Paris, France: Leopold Cerf.

Descartes, R. (1904). Meditationes de prima philosohia - Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tanney (Vol. VII). Paris, France: Leopold Cerf.

Descartes, R. (1908). Recherche de la vérité. Dans R. Decartes, Oeuvres de Decartes X - physico-mathematica, compendium musicae - Regulea ad directionem ingenii - Recherche de la vérité - supplément à la correspondance (Vol. X). Paris, France: Leopold Cerf.

Euclid, & Heath, T. L. (1908). Euclid, The thirteenth books of the Elements, Translated with Introduction and Commentary by Sir Thomas L. Heath. Vol. 2 (Books III-IX) (Vol. II). Cambridge, United States of America: Cambridge University Press.

Euclide, & Acerbi, F. (2007). Euclide tutte le opere. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di Fabio Acerbi. (F. Acerbi, A cura di, & F. Acerbi, Trad.) Milano, Italia: Edizione Bompiani.

Hegel, G. W. (1984). Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 3 Die vollendete Religion Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg, Deutschland: Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. (1984). Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 3 Die Vollendete Religion Herausgegeben von Walter Jaeschke (Bd. V). Hamburg, Deutchland: Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. (1986). Werke 03. Phänomenologie des Geistes. (Suhrkamp Ausg., Bd. III). Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp.

Hegel, G. W. (1986). Werke 18. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Bd. XXVIII). Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Hegel, G. W. (1986). Werke 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (Bd. XIX). Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp Verlag.

Heidegger, M. (1954). Überwindung der Metaphysik. In M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze (S. 6795-). Stuttgartt, Deutschland: Neske.

Heidegger, M. (1955). Was ist Metaphysik? (7 Ausg.). Frankfurt, Deutschland: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2000). Moïra (Parmenides, Fragment VIII, 341952) (41-). In M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze (9 Ausg., S. 223248-). Stuttgart, Deutschland: Velrlag Günther Neske.

Herder, J. G. (1799). Eine Metakritik der reinen Vernunft (1 Ausg., Bd. I). Frankfurt, Deutchland.

Herder, J. G. (1955). Metakritik zur Kritik der Reinen Vernunft. Berlin, Deutchland: Aufbau -Verlag.

Husserl, E. (2002). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (6 Ausg.). Tübingen, Deutschland: Max Niemeyer Verlag.

Kant, I. (1998). Kritik der reinen Vernunft Nach der ersten und zwiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg, Deutschland: Felix Meiner Verlag.

Kline, M. (1972). Mathematical thought from ancient to modern times (Vol. I). New York, United States of America: Oxford University Press.

Kuschel, K. J. (1998). Vom Streit zum Wettstreit der Religion: Lessing und die Herausforderung des Islam. Düsseldorf, Deustschland: Patmos Verlag.

Marx, K., & Engels, F. (1978). Werke Band 3 - Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutchen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschieden Propheten (Bd. III). Berlin, Deutchland: Dietz Verlag.

Plato, & Cooper, J. M. (1997). Plato Complete Works Edited with Introduction and Notes, by John M. Cooper. Associate Editor D. S. Hutchinson. (J. M. Cooper, & D. S. Hutchinson, Eds.) Cambridge, United States of America: Hackett Publishing Company.

Plato, & Jowett, B. (1931). The Dialogues of Plato, translated into English with analyses and introductions by B. Jowett (3 ed., Vol. III). (B. Jowett, Trans.) London, United Kingdom: Oxford University Press.

Platone, Reale, G., Gatti, M. L., Mazzarelli, C., Migliori, M., Liminta, M. T., & Radice, R. (2000). Platone, tutti gli scritti. (G. Reale, A cura di) Milano, Italia: Bompiani.

Plotino, Faggin, G., Reale, G., & Radice, R. (2004). Plotino Enneadi testo greco a front (3 ed.). (G. Faggin, Trad.) Milano, Italia: Bompiani.

Plotinus, Boys-Stones, G., Dillon, J. M., Gerson, L. P., King, R., Smith, A., & Wilberding, J. (2018). Plotinus: The Enneads. (L. P. Gerson, Ed., G. Boys-Stones, J. M. Dillon, L. P. Gerson, R. King, A. Smith, & J. Wilberding, Trans.) Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Rabouin, D. (2005, fevrier). La «mathématique universelle» entre mathématique et philosophie, d›Aristote à Proclus. Archives de Philosophie, 68, pp. 249268-.

Renan, E. (1852). Averroès et l'Averroïsme - Essai Historique. Paris, France: Auguste Durand.

Robin, L. (1908). La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d›après Aristote. Etude Historique et Critique. Paris, France: Félix Alcan .

Sandkühler, H. J., d›Alfonso, M., Duque, F., Frigo, G., Frischmann, B., Giordanetti, P., ... Tavi, H. (2005). Handbuch Deutescher Idealismus. (H. J. Sandkühler, Hrsg.) Stuttgart, Deutschland: Verlag J.B. Metzler.



المغاربية لطباعة وإشهار الكتاب

46، نهج الحرف - المنطقة الصناعية الشرقية 2 - اريانة
الهاتف : 070 941 71 (216+)
البريد الإلكتروني : miplivre@gnet.tn
موقع الواب : www.mip-imprimerie.com